GRUNDRISS
DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN

Die Philosophie der Aufklärung

von

Ernst Cassirer

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1932

GRUNDRISS
DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN

In Verbindung mit

Ernst von Aster, Ernst Cassirer, Adhémar Gelb, Kurt Goldstein, Ernst Hoffmann, Karl Joël, Richard Kroner, Heinrich Maier, Heinrich Rickert, † Wilhelm Windelband

und anderen Fachgenossen herausgegeben von

FRITZ MEDICUS

WILHELM WINDELBAND: Einleitung in die Philosophie. 3., photomechanisch gedruckte Auflage. *1923.*

In Ganzleinen geb. M. 10.—
In Halbfranz geb. M. 12.50

KARL JOËL: Geschichte der antiken Philosophie. Band 1. *1921.*

M. 18.—, in Ganzleinen geb. M. 20.—

RICHARD KRONER: Von Kant bis Hegel. 2 Bände.

1: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. *1921.*

M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 14.50
in Halbfranz geb. M. 17.—

2: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. *1924.*

M. 11.—, in Ganzleinen geb. M. 13.50
in Halbfranz geb. M. 16.—

Ein ausführlicher Prospekt steht Interessenten kostenlos zur Verfügung

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

32
2958

Grundriß der philosophischen Wissenschaften

In Verbindung mit

Ernst von Aster, Ernst Cassirer, Adhémar Gelb, Kurt Goldstein, Ernst Hoffmann, Karl Joël, Richard Kroner, Heinrich Maier, Heinrich Rickert, † Wilhelm Windelband

und anderen Fachgenossen

herausgegeben von

Fritz Medicus

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1932

Die Philosophie der Aufklärung

von

Ernst Cassirer

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1932

GÖTEBORGS STADSBIBLIOTEK

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

MAX CASSIRER

zu seinem 75. Geburtstag (18. Oktober 1932)

in alter Liebe und Verehrung

Vorrede.

Die vorliegende Schrift will weniger und mehr sein, als eine Monographie über die Philosophie der Aufklärung. Sie ist weit weniger: denn eine solche Monographie hätte vor allem die Aufgabe, die Fülle des Details vor dem Leser auszubreiten und der Entstehung und Ausbildung aller Sonderprobleme der Aufklärungsphilosophie bis ins einzelne nachzugehen. Eine solche Behandlung verbot sich schon durch die Form des „Grundrisses der philosophischen Wissenschaften" und durch das Ziel, das er sich steckt. Innerhalb des Gesamtplanes des Grundrisses ließ sich nicht daran denken, den gesamten U m f a n g der Fragen, die die Philosophie der Aufklärung sich gestellt hat, zu übersehen und erschöpfend darzustellen. An die Stelle dieser extensiven Forderung mußte eine andere, rein intensive Forderung treten. Es galt die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite, als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen. Was hier gefordert und was hier möglich schien, war nicht ein bloß-epischer Bericht über den Gang, über die Entwicklung und über die Schicksale der Aufklärungsphilosophie; es handelte sich vielmehr darum, die innere Bewegung, die sich in ihr vollzieht, und gewissermaßen die dramatische Aktion ihres Denkens sichtbar werden zu lassen. Der eigentümlichste Reiz und der eigentliche systematische Wert der Aufklärungsphilosophie besteht in dieser Bewegung; in der Energie des Denkens, von der sie vorwärtsgetrieben wird,

und in der Leidenschaft des Denkens, die sie in alle ihre Einzelprobleme hineinlegt. Von hier aus gesehen fügt sich vieles in ihr zur Einheit, was einer Behandlungsweise, die lediglich ihre Resultate ins Auge faßt, als unversöhnlicher Widerspruch oder als bloß-eklektische Mischung heterogener Gedankenmotive erscheinen muß. Ihre Spannungen und Lösungen, ihre Zweifel und ihre Entscheidungen, ihre Skepsis und ihr unerschütterlicher Glaube müssen aus Einem Mittelpunkt heraus gesehen und gedeutet werden, wenn ihr eigentlicher geschichtlicher Sinn sichtbar werden soll.

Eine solche Deutung versucht die folgende Darstellung zu geben. Sie rückt damit die Aufklärungsphilosophie zugleich in den Zusammenhang eines anderen und weiteren geschichtsphilosophischen Themas, das freilich hier nicht ausgeführt, sondern nur von fern her bezeichnet werden konnte. Denn die Bewegung, die hier geschildert werden sollte, bleibt nicht in sich selbst beschlossen, sondern sie weist, nach vorwärts wie nach rückwärts, über sich hinaus. Sie bildet nur einen Teilakt und eine Einzelphase in jenem geistigen Gesamtgeschehen, kraft dessen der moderne philosophische Gedanke die Gewißheit von sich selbst, sein spezifisches Selbstgefühl und sein spezifisches Selbstbewußtsein errungen hat. Ich habe in früheren Schriften, insbesondere in meiner Schrift „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“ (1927) und in der Schrift über „Die Platonische Renaissance in England“ (1932) andere Phasen dieser großen Gesamtbewegung darzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen gesucht. Mit diesen Arbeiten gehört die vorliegende Darstellung der Aufklärungsphilosophie in ihrem sachlichen Ziel und in ihrer methodischen Grundabsicht zusammen. Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Ent-

wicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine „Phänomenologie des philosophischen Geistes" zu geben suchen; sie will die Klärung und Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein-objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und seiner Mission gewinnt. Daß ein derartiger Überblick, daß eine Zusammenfassung all der bisherigen Vorstudien zu einem Ganzen mir selbst noch gegönnt sein wird: das wage ich heute nicht mehr zu hoffen, geschweige zu versprechen. Einstweilen mögen diese Studien als bloße Bausteine stehen bleiben, als Bruchstücke, deren fragmentarischen Charakter ich nicht verkenne oder leugne, von denen ich aber hoffe, daß sie dereinst gebraucht und in den Bau eines größeren Ganzen eingefügt werden, wenn die Zeit für diesen Bau gekommen sein wird.

Was die Philosophie der Aufklärung betrifft, so bietet sie für eine derartige Behandlungsweise besonders günstige Vorbedingungen. Denn was sie an entscheidenden und wahrhaft-dauernden Ergebnissen in sich birgt, liegt nicht in dem bloßen Lehr b e s t a n d , den sie erarbeitet und den sie dogmatisch zu fixieren gesucht hat. Weit mehr als es ihr selbst zum Bewußtsein gekommen ist, ist die Epoche der Aufklärung in diesem Bestand von den vorangehenden Jahrhunderten abhängig geblieben. Sie hat nur das Erbe dieser Jahrhunderte angetreten; sie hat weit mehr geordnet und gesichtet, entwickelt und geklärt, als sie wahrhaft neue, schlechthin-originale Gedankenmotive ergriffen und zur Geltung gebracht hat. Und doch hat die Aufklärung, trotz all dieser inhaltlichen Abhängigkeit und ungeachtet dieser materialen Gebundenheit, eine durchaus neue und eigentümliche F o r m des philosophischen Gedankens ausgebildet. Auch dort, wo sie ein schon vorhandenes Gedankengut ergreift und bearbeitet, wo sie — wie dies insbesondere von ihrem naturwissenschaftlichen Weltbild gilt — lediglich auf dem Fundament weiterbaut, das das siebzehnte Jahrhundert ge-

legt hatte, gewinnt doch in ihren Händen all das, was sie erfaßt, einen veränderten Sinn und schließt einen neuen philosophischen Horizont auf. Denn es ist nichts anderes und nichts Geringeres als der universelle Prozeß des Philosophierens, der jetzt anders gesehen und anders bestimmt wird als zuvor. Die Aufklärung beginnt, in England und in Frankreich, damit, die bisherige Form der philosophischen Erkenntnis, die Form der metaphysischen Systeme, zu zerbrechen. Sie glaubt nicht mehr an das Recht und an die Fruchtbarkeit des „Systemgeistes"; sie sieht in ihm nicht sowohl die Stärke als vielmehr eine Schranke und Hemmung der philosophischen Vernunft. Aber indem sie auf den „*esprit de système*" Verzicht leistet und ihn ausdrücklich bekämpft, hat sie damit dem „*esprit systématique*" keineswegs entsagt, sondern sie will ihn in anderer und stärkerer Art zur Geltung und Wirksamkeit bringen. Statt die Philosophie in die Grenzen eines festen Lehrgebäudes einzuschließen, statt sie auf bestimmte, ein für allemal feststehende Axiome und auf die deduktiven Ableitungen aus ihnen zu verpflichten, soll sie sich vielmehr frei ergehen und in diesem ihrem immanenten Fortgang die Grundform der Wirklichkeit, die Form alles natürlichen, wie alles geistigen Seins, erschließen. Die Philosophie bedeutet, gemäß dieser Grundanschauung, kein Sondergebiet von Erkenntnissen, die neben oder über den Sätzen der Naturerkenntnis, der Erkenntnis von Recht und Staat usf. stehen, sondern sie ist das allumfassende Medium, in dem diese sich bilden, sich entwickeln und sich begründen. Sie trennt sich nicht mehr von der Naturwissenschaft, von der Geschichte, von der Rechtswissenschaft, von der Politik ab, sondern sie bildet für sie alle gleichsam den belebenden Odem; die Atmosphäre, in der sie allein dasein und wirken können. Sie ist nicht mehr die abgesonderte, die abstrakte Substanz des Geistigen, sondern sie stellt den Geist als Ganzes in seiner reinen Funktion, in der spezifischen Weise seines Forschens und Fragens, seiner Methodik, seines reinen

Erkenntnisganges dar. Damit aber rücken auch all jene philosophischen Begriffe und Probleme, die das achtzehnte Jahrhundert einfach von der Vergangenheit zu übernehmen scheint, an eine andere Stelle und unterliegen einem charakteristischen Bedeutungswandel. Sie werden aus festen und fertigen Gebilden zu tätigen Kräften; sie werden aus bloßen Resultaten zu Imperativen. Hier liegt die eigentlich-produktive Bedeutung des Denkens der Aufklärung. Sie bekundet sich nicht sowohl in irgendeinem bestimmt-angebbaren Gedanken i n h a l t , als vielmehr in dem G e - b r a u c h , den die Aufklärung vom philosophischen Gedanken macht, in der Stelle, die sie ihm einräumt und in der Aufgabe, die sie ihm zuweist. Wenn das achtzehnte Jahrhundert sich mit Stolz als ein „philosophisches Jahrhundert" bezeichnet, so ist dieser Anspruch insofern gerechtfertigt, als hier in der Tat die Philosophie wieder in ihr Urrecht eingesetzt und in ihrer originären, in ihrer eigentlich-„klassischen" Bedeutung genommen wird. Sie bleibt nicht im Kreise des bloßen Denkens gefangen, sondern sie fordert und findet den Durchbruch zu jener tieferen Ordnung, aus der, wie der Gedanke, so auch alles geistige T u n des Menschen entspringt, und in der es sich, nach der Grundüberzeugung der Aufklärungsphilosophie, begründen muß. Man verkennt daher den Sinn der Aufklärungsphilosophie, wenn man glaubt, sie als bloße „Reflexionsphilosophie" betrachten und abtun zu können. Es ist freilich kein Geringerer als H e g e l gewesen, der diesen Weg der Kritik zuerst beschritten hat, und der ihn durch die Autorität seines Namens ein für allemal legitimiert zu haben scheint. Aber schon bei Hegel selbst findet sich hier eine charakteristische Selbstberichtigung: denn das Urteil des Historikers und des Geschichtsphilosophen Hegel stimmt keineswegs völlig mit dem Verdikt zusammen, das Hegels Metaphysik über die Aufklärung gefällt hat. Die „Phänomenologie des Geistes" entwirft ein anderes, ein reicheres und tieferes Bild der Auf-

klärungsepoche, als dasjenige, das Hegel in rein polemischer Tendenz zu zeichnen pflegt. In der Tat geht die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben der Aufklärungsphilosophie keineswegs dahin, das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Sie glaubt vielmehr an eine ursprüngliche Spontaneität des Gedankens; sie weist ihm keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der Lebensgestaltung zu. Er soll nicht nur gliedern und sichten, sondern er soll die Ordnung, die er als notwendig begreift, selbst heraufführen und verwirklichen, um, in eben diesem Akt der Verwirklichung, seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit zu erweisen.

Zu dieser Tiefenschicht der Aufklärungsphilosophie eröffnet sich freilich kein Zugang, wenn man, wie die meisten historischen Darstellungen es getan haben, bei ihrem einfachen Längsschnitt stehen bleibt — wenn man sich damit begnügt, ihre einzelnen Gedankenbildungen am Faden der Zeit aufzureihen und sie an ihm gleichsam abrollen zu lassen. Eine solche Betrachtungsweise bleibt überall methodisch ungenügend; aber die ihr innewohnenden Mängel treten vielleicht nirgends so deutlich, als in der Darstellung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts heraus. Was das siebzehnte Jahrhundert betrifft, so kann man noch die Hoffnung hegen, das Ganze seines philosophischen Gehalts und seiner philosophischen Entwicklung dadurch zu bezeichnen, daß man diese Entwicklung von „System“ zu „System“, von Descartes zu Malebranche, von Spinoza zu Leibniz, von Bacon und Hobbes zu Locke verfolgt. Aber dieser Leitfaden läßt uns an der Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts im Stich. Denn das philosophische System als solches hat hier seine bindende und seine eigentlich-repräsentative Kraft verloren. Auch Christian Wolff, der sich mit aller Macht an dieser Form des Systems festgehalten hat, und für den in ihr die eigentliche Wahrheit der Philosophie beschlossen lag, hat vergebens ver-

sucht, mit ihr das Ganze der philosophischen Probleme der Zeit zu umspannen und zu meistern. Das Denken der Aufklärung durchbricht immer wieder die starren Schranken des Systems, und es sucht sich, gerade in den reichsten und originalsten Geistern, der strengen systematischen Zucht zu entwinden. Seine Beschaffenheit und seine eigentümliche Bestimmtheit tritt nicht dort am reinsten und am klarsten hervor, wo es sich in einzelnen Doktrinen, in Axiomen und Lehrsätzen feststellt, sondern wo es noch mitten im Werden des Gedankens begriffen ist, wo es zweifelt und sucht, wo es niederreißt und aufbaut. Das Ganze dieser hin und hergehenden, dieser unablässig-fluktuierenden Bewegung läßt sich in eine bloße Summe von Einzellehren nicht auflösen. Die eigentliche „Philosophie" der Aufklärung ist und bleibt etwas anderes als der Inbegriff dessen, was ihre führenden Denker, was Voltaire und Montesquieu, was Hume oder Condillac, was d'Alembert oder Diderot, Wolff oder Lambert gedacht und gelehrt haben. Sie ist in der Summe dieser Lehrmeinungen und in ihrer bloßen zeitlichen Abfolge nicht sichtbar zu machen: denn sie besteht überhaupt weniger in bestimmten einzelnen Sätzen, als in der Form und Art der gedanklichen Auseinandersetzung selbst. Nur im Akt und in dem stetig fortschreitenden Prozeß dieser Auseinandersetzung lassen sich die geistigen Grundkräfte, die hier walten, erfassen, und erst hierin läßt sich der Pulsschlag des inneren gedanklichen Lebens der Aufklärungszeit verspüren. Die Aufklärungsphilosophie gehört zu jenen Gedanken-Webermeisterstücken, „wo Ein Tritt tausend Fäden regt, Die Schifflein herüber, hinüber schießen, Die Fäden ungesehen fließen". Die historische Rekonstruktion und die historische Besinnung muß ihre eigentliche und höchste Aufgabe darin sehen, diese „ungesehenen" Fäden ans Licht zu heben. Die vorliegende Darstellung hat dieses Ziel dadurch zu erreichen gesucht, daß sie nicht die Geschichte der einzelnen Denker und ihrer Lehren, sondern eine reine Geschichte der Ideen der Auf-

klärungszeit zu geben suchte, und daß sie diese Ideen selbst nicht nur in ihrer abstrakt-theoretischen Fassung darlegen, sondern in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit aufzeigen und sichtbar machen wollte. Sie mußte hierbei eine Fülle von Einzelheiten außer acht lassen; aber sie durfte an keiner der wesentlichen Kräfte vorbeigehen, die das Bild der Aufklärungsphilosophie geformt, die ihre Grundansicht der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft, der Religion und der Kunst bestimmt haben. Folgt man diesem Wege, so zeigt sich, daß die Philosophie der Aufklärungsepoche, die man noch immer als eine eklektische Mischung der verschiedenartigsten Gedankenmotive anzusehen und darzustellen pflegt, von wenigen großen Haupt- und Grundgedanken beherrscht wird, die sie in strenger Geschlossenheit und in straffer Gliederung vor uns hinstellt. Bei ihnen muß jede geschichtliche Darstellung einsetzen; denn an ihnen allein gewinnt sie den klaren und sicheren Leitfaden, der sie durch das Labyrinth der einzelnen Dogmen und Lehrsätze hindurchführen kann.

Was die systematische K r i t i k an der Aufklärungsphilosophie betrifft, so konnte sie im Rahmen dieser Darstellung nicht in Angriff genommen werden. Hier mußte ich die Betrachtung vielmehr unter das Spinozistische Motto stellen: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.* Die Wohltat einer solchen Betrachtungsweise ist gerade der Epoche der Aufklärung nur selten zuteil geworden. Man pflegt es als einen Grundmangel dieser Epoche anzusehen, daß ihr das Verständnis für das geschichtlich-Ferne und Fremde abgegangen ist, daß sie, in naiver Selbstüberschätzung, i h r e Maße zur unbedingten, zur allein-gültigen und allein-möglichen Norm erhoben und alle geschichtliche Vergangenheit an ihnen gemessen hat. Aber wenn die Aufklärung von diesem Fehler nicht freizusprechen ist, so muß andererseits gesagt werden, daß er ihr über Gebühr vergolten worden ist. Denn eben jenen Stolz des „Besserwissens", den man ihr zur Last gelegt hat, hat man ihr gegenüber immer wieder bekundet und bewiesen:

und aus ihm heraus ist eine Fülle von Vorurteilen erwachsen, die noch heute ihre unbefangene geschichtliche Betrachtung und Würdigung hemmen. Die folgende Darstellung, der jede unmittelbar-polemische Absicht fernliegt, hat nirgends versucht, an diesen Vorurteilen eine explizite Kritik zu üben und ihnen gegenüber eine „Rettung" der Aufklärungsepoche zu vollziehen. Worauf es ihr ankam, war lediglich die Entwicklung und die geschichtliche und systematische Erhellung ihres Gehalts und ihrer zentralen philosophischen Fragestellung. Eine solche Erhellung bildet die erste und unerläßliche Vorbedingung für die Revision jenes großen Prozesses, den die Romantik gegen die Aufklärung angestrengt hat. Das Urteil, das sie in diesem Prozeß gefällt hat, wird noch heute von Vielen kritiklos übernommen: und die Rede von der „flachen Aufklärung" ist noch immer im Schwange. Ein wesentliches Ziel der vorliegenden Darstellung wäre erreicht, wenn es ihr gelänge, diese Rede endlich zum Schweigen zu bringen. Daß es, nach Kants Leistung und nach der „Revolution der Denkart", die die „Kritik der reinen Vernunft" vollzogen hat, für uns kein einfaches Zurück zu den Fragen und Antworten der Aufklärungsphilosophie mehr geben kann, braucht nicht gesagt zu werden. Aber wo immer jene „Geschichte der reinen Vernunft" geschrieben werden wird, deren Umriß Kant im letzten Abschnitt der Vernunftkritik zu zeichnen versucht hat, da wird sie vor allem der Epoche gedenken müssen, die die Autonomie der Vernunft zuerst entdeckt und die sie leidenschaftlich verfochten, die sie auf allen Gebieten des geistigen Seins zur Geltung und Anerkennung gebracht hat. Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß-historisch gemeint und bloß-historisch orientiert sein. Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muß stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein. Mehr als jemals zuvor scheint es mir wieder an der Zeit zu sein, daß unsere Gegenwart eine solche Selbstkritik an sich vollzieht, — daß

sie sich wieder den hellen und klaren Spiegel vorhält, den die Aufklärungsepoche geschaffen hat. Manches von dem, was uns heute als Resultat des „Fortschritts" erscheint, wird freilich, in diesem Spiegel gesehen, seinen Glanz verlieren; und vieles, dessen wir uns rühmen, wird in ihm seltsam und verzerrt erscheinen. Aber es wäre ein vorschnelles Urteil und eine gefährliche Selbsttäuschung, wenn wir diese Verzerrungen lediglich den Trübungen des Spiegels zuschreiben wollten, statt ihren Grund an anderer Stelle zu suchen. Das Wort: *Sapere aude!*, das Kant den „Wahlspruch der Aufklärung" genannt hat, gilt auch für unser eigenes historisches Verhältnis zu ihr. Wir müssen statt sie zu schmähen oder vornehm auf sie herabzublicken, wieder den Mut finden, uns mit ihr zu messen und uns innerlich mit ihr auseinanderzusetzen. Das Jahrhundert, das in Vernunft und Wissenschaft „des Menschen allerhöchste Kraft" gesehen und verehrt hat, kann und darf auch für uns nicht schlechthin vergangen und verloren sein; wir müssen einen Weg finden, es nicht nur in seiner eigenen Gestalt zu sehen, sondern auch die ursprünglichen Kräfte wieder frei zu machen, die diese Gestalt hervorgebracht und gebildet haben. —

Ich kann diesen Vorbericht nicht schließen, ohne dem Herausgeber des „Grundrisses der philosophischen Wissenschaften", Professor Fritz Medicus, dem ich die erste Anregung zu diesem Buch verdanke, und der die Korrekturen des Buches mitgelesen hat, auch an dieser Stelle herzlich zu danken. Dank schulde ich auch Fräulein Alix Heilbrunner, die das Autoren-Register am Schluß des Bandes hergestellt und dadurch die Orientierung über das vielfältige und weitschichtige Material, das an verschiedenen Stellen zur Behandlung kommen mußte, wesentlich erleichtert hat.

Hamburg, im Oktober 1932.

Ernst Cassirer.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erstes Kapitel

Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung 1

Zweites Kapitel

Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie 48

Drittes Kapitel

Psychologie und Erkenntnislehre 123

Viertes Kapitel

Die Idee der Religion 178

I. Das Dogma der Erbsünde und das Problem der Theodizee 182

II. Die Idee der Toleranz und die Grundlegung der natürlichen Religion 214

III. Religion und Geschichte 244

Fünftes Kapitel

Die Eroberung der geschichtlichen Welt 263

Sechstes Kapitel

Recht, Staat und Gesellschaft 313

I. Die Idee des Rechts und das Prinzip der unveräußerlichen Rechte 313

II. Der Vertragsgedanke und die Methodik der Sozialwissenschaften 339

Siebentes Kapitel

Seite

Die Grundprobleme der Ästhetik 368

I. Das „Zeitalter der Kritik“ 368

II. Die klassizistische Ästhetik und das Problem der Objektivität des Schönen 373

III. Das Geschmacksproblem und die Wendung zum Subjektivismus 397

IV. Die Ästhetik der Intuition und das Genieproblem . . 417

V. Verstand und Einbildungskraft. Gottsched und die Schweizer 444

VI. Die Grundlegung der systematischen Ästhetik. — Baumgarten 453

Namenregister 483

Erstes Kapitel.

Die Denkform des Zeitalters der Aufklärung.

1.

An die Spitze seines „Versuchs über die Elemente der Philosophie" hat d'Alembert eine Schilderung gestellt, in der er ein allgemeines Bild vom Zustand des menschlichen Geistes um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu entwerfen sucht. Er geht hierbei von der Bemerkung aus, daß in den letzten drei Jahrhunderten sich durchweg, um die Jahrhundertmitte herum, ein bedeutungsvoller Umschwung des geistigen Lebens beobachten läßt. Im fünfzehnten Jahrhundert setze die geistig-literarische Bewegung der „Renaissance" ein; im sechzehnten gelange die religiöse Reformation zu ihrer Höhe; im siebzehnten sei es der Sieg der Cartesischen Philosophie, der das gesamte Weltbild entscheidend verändert habe. Ist eine analoge Bewegung auch für das achtzehnte Jahrhundert nachweisbar — und wie läßt sich ihre Richtung und ihre allgemeine Grundtendenz bezeichnen? „Sobald man" — so fährt d'Alembert fort — „das Jahrhundert, in dessen Mitte wir stehen, aufmerksam betrachtet, sobald man sich die Ereignisse, die sich vor uns abspielen, die Sitten, in denen wir leben, die Werke, die wir hervorbringen, ja die Unterhaltungen, die wir führen, vergegenwärtigt, so wird man ohne Mühe gewahr, daß sich in allen unseren Ideen ein bemerkenswerter Wandel vollzogen hat: ein Wandel, der durch seine Schnelligkeit noch eine weit

größere Umwälzung für die Zukunft verspricht. Erst mit der Zeit wird es möglich sein, den Gegenstand dieser Umwälzung genau zu bestimmen und ihre Natur und ihre Grenzen zu bezeichnen — und die Nachwelt wird besser als wir ihre Mängel und ihre Vorzüge zu erkennen vermögen. Unser Zeitalter liebt es, sich vor allem das Zeitalter der Philosophie zu nennen. In der Tat kann man, wenn man den gegenwärtigen Zustand unserer Erkenntnis ohne Vorurteil prüft, nicht leugnen, daß die Philosophie unter uns bedeutende Fortschritte gemacht hat. Die Wissenschaft der Natur gewinnt von Tag zu Tag neuen Reichtum; die Geometrie erweitert ihre Grenzen und hat ihre Fackel in die Gebiete der Physik, die ihr am nächsten lagen, vorgetragen; das wahre System der Welt ist endlich erkannt, weiterentwickelt und vervollkommnet worden. Von der Erde bis zum Saturn, von der Geschichte der Himmel bis zu der der Insekten hat die Naturwissenschaft ihr Gesicht gewandelt. Und mit ihr haben alle anderen Wissenschaften eine neue Form angenommen. Das Studium der Natur scheint freilich, für sich allein betrachtet, kalt und ruhig zu sein; es ist kaum dazu geeignet, die Leidenschaften zu erregen, vielmehr scheint die Befriedigung, die es in uns erweckt, in einem stillen, stetigen und gleichförmigen Gefühl zu bestehen. Aber die Entdeckung und der Gebrauch einer neuen Methode des Philosophierens erweckt nichtsdestoweniger durch den Enthusiasmus, der alle großen Entdeckungen begleitet, einen allgemeinen Aufschwung der Ideen. Alle diese Ursachen haben dazu beigetragen, eine lebhafte Gärung der Geister zu erzeugen. Diese Gärung, die nach allen Seiten hin wirkt, hat alles, was sich ihr darbot, mit Heftigkeit ergriffen, gleich einem Strom, der seine Dämme durchbricht. Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu den Fragen der Wirtschaft und des

Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht ist alles diskutiert, analysiert, aufgerührt worden. Neues Licht, das über viele Gegenstände verbreitet wurde; neue Dunkelheiten, die entstanden, waren die Frucht dieser allgemeinen Gärung der Geister: wie die Wirkung von Ebbe und Flut darin besteht, manches Neue ans Ufer zu spülen und wieder anderes von ihm loszureißen“ [1]).

Es ist einer der bedeutendsten Forscher der Zeit und einer ihrer geistigen Wortführer, der hier zu uns spricht — und so spüren wir denn in seinen Worten unmittelbar die Art und die Richtung ihres geistigen Gesamtlebens. Die Epoche, in der d'Alembert steht, fühlt sich von einer mächtigen Bewegung ergriffen und vorwärts getrieben; aber sie kann und will sich nicht damit begnügen, sich dieser Bewegung einfach zu überlassen, sondern sie will sie in ihrem Woher und ihrem Wohin, in ihrem Ursprung und in ihrem Ziel begreifen. Dieses W i s s e n um das eigene Tun, diese geistige Selbstbesinnung und diese geistige Vorschau, erscheint ihr als der eigentliche Sinn des Denkens überhaupt und als die wesentliche Aufgabe, die ihm gestellt ist. Der Gedanke strebt nicht nur zu neuen, bisher unbekannten Zielen weiter: er will wissen, wohin die Fahrt geht und er will die Richtung dieser Fahrt selbsttätig bestimmen. Er tritt der Welt mit neuer Entdeckerfreude und mit neuem Entdeckermut gegenüber; er erwartet von ihr täglich neue Aufschlüsse: — und doch ist seine Wißbegier und seine intellektuelle Neugier nicht auf sie allein gerichtet. Noch tiefer ergriffen und noch leidenschaftlicher bewegt fühlt er sich von der anderen Frage, was er selbst ist und was er selbst vermag. Immer wieder kehrt er von all seinen Entdeckungsfahrten, die dazu bestimmt waren, den Horizont der g e g e n s t ä n d l i c h e n Wirklichkeit zu erweitern, zu diesem seinem Ausgangspunkt zurück. P o p e s Wort: „*the proper study of mankind is man*“ hat für dieses Grund-

1) d'A l e m b e r t, Eléments de Philosophie I; Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie, Amsterdam 1758, IV, 1 ff.

gefühl der Epoche einen kurzen und prägnanten Ausdruck geschaffen. Die Epoche fühlt, daß eine neue Kraft in ihr am Werke ist; aber noch mehr als von den Schöpfungen, die diese Kraft ständig aus sich hervorgehen läßt, wird sie von der Art und Weise ihrer Tätigkeit selbst gefesselt. Sie erfreut sich nicht lediglich an ihren Ergebnissen, sondern sie spürt der Form ihres Wirkens nach und sucht sich von ihr Rechenschaft zu geben. In diesem Sinne stellt sich das Problem des geistigen „Fortschritts" für das gesamte achtzehnte Jahrhundert dar. Kaum ein anderes Jahrhundert war so tief durchdrungen und so enthusiastisch bewegt von der Idee des geistigen Fortschritts als das Jahrhundert der Aufklärung. Aber man verkennt den tiefsten Sinn und den eigentlichen Kern dieser Idee, wenn man den „Fortschritt" hierbei lediglich in quantitativer Hinsicht als eine bloße Erweiterung des Wissens, als einen *„progressus in indefinitum"* nimmt. Der quantitativen Ausbreitung steht vielmehr stets eine qualitative Bestimmung zur Seite; der ständigen Ausdehnung über die Peripherie des Wissens entspricht eine immer bewußtere und entschiedenere Rückwendung zu seinem eigentlichen und eigentümlichen Zentrum. Man sucht die Vielheit, um an ihr und durch sie dieser Einheit gewiß zu werden; man gibt sich der Breite des Wissens hin in dem Gefühl und in der sicheren Voraussicht, daß diese Breite den Geist nicht schwächt und auflöst, sondern daß sie ihn in sich selbst zurückführt und in sich „konzentriert". Denn immer wieder zeigt sich, daß die verschiedenen Richtungen, die der Geist einschlagen muß, wenn sich ihm die Gesamtheit der Wirklichkeit erschließen und wenn sich ihr Gesamtbild für ihn formen soll, nur scheinbar auseinandergehen. Wenn diese Richtungen, objektiv betrachtet, zu divergieren scheinen, so ist doch diese Divergenz keineswegs eine Zerstreuung, eine bloße Dispersion. All die verschiedenen Energien des Geistes bleiben vielmehr in einem gemeinsamen Kraftmittelpunkt beschlossen. Die Mannigfaltigkeit und die

Verschiedenheit der Gebilde ist nur die Auseinanderlegung und die vollständige Entwicklung und Entfaltung einer in ihrem Wesen gleichförmigen und einheitlichen bildenden Kraft. Wenn das achtzehnte Jahrhundert diese Kraft bezeichnen, wenn es ihr Wesen in einem Wort einfangen will: so greift es hierfür nach dem Namen der „Vernunft". Die „Vernunft" wird ihm zum Einheitspunkt und Mittelpunkt: zum Ausdruck all dessen, was von ihm ersehnt und erstrebt, gewollt und geleistet wird. Aber es wäre verfehlt und voreilig, wenn auch der Geschichtsschreiber des achtzehnten Jahrhunderts sich mit dieser Charakteristik begnügen wollte und wenn er glaubte, an ihr einen sicheren Ausgangs- und Haltepunkt gefunden zu haben. Denn dort, wo das Jahrhundert selbst ein Ziel und ein Ende sieht, da liegt für ihn erst der Anfang und Ansatz der Untersuchung; wo ihm eine bestimmte Antwort entgegenzutreten scheint, da beginnt in ihr und mit ihr erst die eigentliche Frage. Das achtzehnte Jahrhundert ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen. Aus dem Wechsel der religiösen Glaubenssätze, der sittlichen Maximen und Überzeugungen, der theoretischen Meinungen und Urteile läßt sich ein fester und bleibender Bestand herauslösen, der in sich selbst beharrt, und der in dieser Identität und Beharrlichkeit das eigentliche Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringt. Für uns hat — auch wenn wir systematisch und sachlich mit bestimmten Grundzielen der Aufklärungsphilosophie übereinstimmen — das Wort: „Vernunft" seine Einfachheit und seine eindeutige Bestimmtheit seit langem eingebüßt. Wir können dieses Wort kaum mehr gebrauchen, ohne daß seine Geschichte in uns lebendig wird: und wir werden immer wieder gewahr, wie stark der Bedeutungswandel ist, den es im Verlauf dieser Geschichte erfahren hat. Und dieser Umstand weist uns immer wieder

darauf hin, wie wenig der Ausdruck der „Vernunft" oder der Ausdruck des „Rationalismus" auch im Sinne einer rein historischen Charakteristik zu leisten vermag. Der Oberbegriff bleibt rein als solcher vage und unbestimmt; er erhält seine eigentliche Schärfe und Bestimmtheit erst, wenn ihm die rechte „*differentia specifica*" hinzugefügt wird. Wo haben wir diese spezifische Differenz für das achtzehnte Jahrhundert zu suchen? Wenn es sich ein „Jahrhundert der Vernunft", ein „philosophisches Jahrhundert" zu nennen liebte: worin liegt das Kennzeichnende und Auszeichnende dieser Benennung? In welchem Sinne ist hier die „Philosophie" genommen; welche besonderen Aufgaben sind es, die ihr gestellt sind, und welche Mittel stehen ihr zur Verfügung, um diese Aufgaben zu bewältigen, um die Lehre von der Welt und die Lehre vom Menschen auf eine sichere Grundlage zu stellen?

Vergleicht man die Antwort, die das achtzehnte Jahrhundert auf diese Fragen gegeben hat, mit den Antworten, die es zu Beginn seiner intellektuellen Arbeit vorfindet, so fällt zunächst eine negative Entscheidung auf. Das siebzehnte Jahrhundert hatte die eigentliche Aufgabe der philosophischen Erkenntnis im Aufbau des philosophischen „Systems" gesehen. Wahrhaft „philosophisches" Wissen erschien ihm erst dann erreicht und erst dann gesichert, wenn es dem Gedanken gelingt, von einem höchsten Sein und einer höchsten, intuitiv-erfaßten Grundgewißheit ausgehend, das Licht dieser Gewißheit über alles abgeleitete Sein und über alles abgeleitete Wissen zu verbreiten. Dies geschieht, indem durch die Methode des Beweises und der strengen Schlußfolgerung an die erste ursprüngliche Gewißheit andere Sätze mittelbar angeknüpft und auf dem Wege dieser mittelbaren Verknüpfung schließlich die gesamte Kette des Wißbaren durchlaufen und in sich geschlossen wird. Kein Glied dieser Kette kann aus dem Ganzen herausgelöst werden; keines vermag sich durch sich selbst und aus sich selbst zu erklären. Die einzige wahr-

hafte Erklärung, die es finden kann, besteht vielmehr in seiner „Ableitung", — in der strengen systematischen Deduktion, durch welche es auf den Urgrund des Seins und der Gewißheit zurückgeführt und durch welche seine Entfernung von diesem Urgrund gemessen, durch welche die Zahl der Mittelglieder, die es von ihm trennen, bestimmt wird. Das achtzehnte Jahrhundert hat auf diese Art und auf diese Form der „Deduktion", der systematischen Ableitung und Begründung, verzichtet. Es wetteifert nicht mehr mit Descartes und Malebranche, mit Leibniz und Spinoza um den Preis der systematischen Strenge und der systematischen Vollständigkeit. Es sucht nach einem anderen Begriff der Wahrheit und der „Philosophie", der beide erweitern und der sie freier und beweglicher, konkreter und lebendiger gestalten soll. Das Ideal dieser Denkart entnimmt das Zeitalter der Aufklärung nicht den philosophischen Lehren der Vergangenheit; sondern es bildet sich ihm nach dem Muster und Vorbild, das es in der Naturwissenschaft seiner Zeit vor sich sieht. Die zentrale Frage nach der Methode der Philosophie wird, statt durch Descartes' Discours de la Méthode, vielmehr durch den Rückgang auf Newtons „Regulae philosophandi" zu entscheiden gesucht. Und diese Entscheidung drängt alsbald in eine völlig andere Richtung der Betrachtung. Denn Newtons Weg ist nicht der Weg der reinen Deduktion, sondern der Weg der Analyse. Er beginnt nicht mit der Aufstellung bestimmter Prinzipien, bestimmter allgemeiner Begriffe und Grundsätze, um sich von hier aus allmählich, mittels abstrakter Schlußfolgerungen, den Weg zur Erkenntnis des Besonderen, des „Faktischen" zu bahnen; sondern sein Denken bewegt sich in umgekehrter Richtung. Die Phänomene sind das Gegebene; die Prinzipien das Gesuchte. Wenn diese das *πρότερον τῇ φύσει* sind, so müssen jene immer das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* bilden. Daher kann die wahre Methode der Physik niemals darin bestehen, von irgendeinem willkürlich-angenommenen Ansatzpunkt des

Denkens, von einer „Hypothese", auszugehen und die in ihr beschlossenen Folgerungen vollständig zu entwickeln. Solche Hypothesen lassen sich nach Belieben ersinnen und nach Belieben modifizieren und umgestalten — und jede von ihnen bleibt, rein logisch betrachtet, der anderen gleichwertig. Von dieser logischen Äquivalenz und Indifferenz gelangen wir zur physikalischen Wahrheit und Bestimmtheit erst, wenn wir den Maßstab an eine andere Stelle verlegen. Einen wirklich-eindeutigen Ausgangspunkt kann uns nicht die Abstraktion und die physikalische „Definition", sondern ihn kann uns nur die Erfahrung und Beobachtung liefern. Mit dieser Feststellung soll für Newton, wie für seine Schüler und Nachfolger, keineswegs ein Gegensatz zwischen „Erfahrung" und „Denken" behauptet — soll keine Kluft zwischen dem Bereich der reinen Gedanken und dem Bereich des „bloß-Faktischen" aufgerissen werden. Ein solcher Widerstreit der Geltungsart, ein solcher methodischer Dualismus zwischen den „*relations of ideas*" auf der einen, dem „*matter of fact*" auf der anderen Seite, wie er in Humes „Enquiry concerning human understanding" seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat, wird hier nicht behauptet. Denn was gesucht und was als unverbrüchlicher Bestand vorausgesetzt wird, ist die durchgehende Ordnung und Gesetzlichkeit des Tatsächlichen selbst; diese Gesetzlichkeit aber besagt, daß das Faktische als solches kein bloßer Stoff, keine unzusammenhängende Masse von Einzelheiten ist, sondern daß sich an ihm und in ihm eine durchgreifende und übergreifende Form aufweisen läßt. Diese Form ist in seiner mathematischen Bestimmbarkeit, in seiner Gestaltung und Gliederung nach Maß und Zahl, gegeben. Aber eben diese Gestaltung kann nicht im bloßen Begriff antizipiert, sondern sie muß am Faktischen selbst aufgewiesen und aufgefunden werden. Der Weg führt demgemäß nicht von den Begriffen und Grundsätzen zu den Erscheinungen, sondern er führt von diesen zu jenen. Die Beobachtung ist das „Datum"; das Prinzip

und das Gesetz das „Quaesitum". Diese neue methodische Rangordnung ist es, die dem gesamten Denken des achtzehnten Jahrhunderts sein Gepräge gegeben hat. Der „*esprit systématique*" wird keineswegs gering geschätzt oder beiseite geschoben; aber er wird aufs schärfste vom bloßen „*esprit de système*" geschieden. Die gesamte Erkenntnistheorie des achtzehnten Jahrhunderts bemüht sich um die Feststellung dieses Unterschieds. d'Alemberts Einleitung zur Enzyklopädie rückt ihn in den Mittelpunkt der Untersuchung, und Condillacs „Traité des systèmes" gibt dem Gedanken seine explizite Form und Begründung. Hier wird an den großen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts die historische Kritik zu vollziehen gesucht. Es wird zu zeigen gesucht, wie jedes von ihnen daran gescheitert ist, daß es, statt sich rein an die Facta zu halten und die Begriffe an ihnen sich bilden zu lassen, irgendeinen Einzelbegriff einseitig zum Dogma erhob. Diesem „Systemgeist" gegenüber wird jetzt ein neues Bündnis zwischen dem „positiven" und dem „rationalen" Geist gefordert. Beide stehen zueinander nirgends in Widerstreit; aber die wahrhafte Synthese zwischen ihnen kann nur erreicht werden, wenn man den rechten Weg der Vermittlung innehält. Man suche die Ordnung, die Gesetzlichkeit, die „Vernunft" nicht als eine Regel, die „vor" den Phänomenen, als ihr „Apriori", faßbar und aussprechbar ist; man weise sie vielmehr in ihnen selbst, als die Form ihrer inneren Bindung und ihres immanenten Zusammenhangs auf. Und man bestrebe sich nicht, diese „Vernunft" von vornherein in der Form eines geschlossenen Systems vorwegzunehmen; sondern man lasse sie sich allmählich aus der fortschreitenden Erkenntnis der Tatsachen entfalten und sich auf immer klarere und vollkommenere Art bezeugen. Die neue Logik, die man sucht, und von der man überzeugt ist, daß man sie allenthalben auf dem Wege des Wissens wiederfinden werde, ist somit weder die Logik des scholastischen, noch auch die des rein-mathematischen Begriffs; es ist vielmehr die „Logik der

Tatsachen". Der Geist soll sich der Fülle der Phänomene überlassen und er soll sich immer aufs neue an ihr messen: denn er darf sicher sein, sich in ihr nicht zu verlieren, sondern durch sie erst seine eigene Wahrheit und sein eigenes Maß zu finden. Auf diese Weise erst wird die echte Wechselbeziehung die Korrelation von „Subjekt" und „Objekt", von „Wahrheit" und „Wirklichkeit" erreicht, wird jene Form der „Adäquation", der Entsprechung zwischen ihnen hergestellt werden, die die Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis ist.

Den konkreten, unmittelbar-überzeugenden Beweis dafür, daß wir es in dieser Vereinigung und Versöhnung des „Positiven" und des „Rationalen" nicht mit einer bloßen Forderung zu tun haben, sondern daß das Ziel, das hier gesteckt ist, erreichbar, daß das Ideal in aller Strenge erfüllbar ist, entnimmt das Denken der Aufklärung dem tatsächlichen Gang, den die Wissenschaft seit der Zeit ihrer Wiedererneuerung eingeschlagen hat. In dem Fortgang der Naturerkenntnis und in den einzelnen Stadien, die sie durchschritten hat, glaubt sie ihr Ideal gleichsam mit Händen greifen zu können. Denn hier kann sie den Siegeszug des modernen analytischen Geistes Schritt für Schritt verfolgen. Dieser Geist war es gewesen, der sich, im Verlauf von kaum anderthalb Jahrhunderten, das Ganze der Wirklichkeit unterworfen hatte, der endlich das große Ziel, die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen in einer einzigen, schlechthin universellen Regel zu vereinen, erreicht zu haben schien. Und diese kosmologische Formel, wie sie in Newtons Gesetz der allgemeinen Attraktion vorlag, war nicht von ungefähr gefunden, noch war sie durch einzelne tastende Versuche entdeckt worden, sondern in ihrer Auffindung ließ sich ein streng-methodischer Weg aufweisen. Newton vollendet, was Kepler und Galilei begonnen hatten: und alle drei Namen bezeichnen nicht nur große Forscher-Individualitäten, sondern Wahrzeichen und Marksteine der naturwissenschaftlichen Erkennt-

nis und der naturwissenschaftlichen Denkart selbst. Kepler geht von der Beobachtung der Himmelserscheinungen aus, und er bringt diese Beobachtung auf einen Grad der Genauigkeit, der mathematischen „Exaktheit", wie er vor ihm niemals erreicht worden war. In unermüdlicher Einzelarbeit dringt er zu den Gesetzen vor, die die Form der Planetenbahnen feststellen, und die das Verhältnis zwischen den Umlaufszeiten der einzelnen Planeten und ihrem Abstand von der Sonne bestimmen. Aber diese faktische Einsicht bildet nur den ersten Schritt. Galileis Bewegungslehre stellt sich eine weitere und umfassendere Aufgabe; und ihr Problem dringt in eine neue tiefere Schicht der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung vor. Denn hier handelt es sich nicht mehr darum, einen noch so umfassenden und noch so bedeutsamen Kreis von Naturphänomenen zu übersehen; sondern hier soll eine allgemeine Grundlegung der Dynamik, der Naturtheorie als solcher gewonnen werden. Und Galilei ist sich bewußt, daß die unmittelbare Anschauung der Natur dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, sondern daß sie andere Erkenntnismittel und andere geistige Funktionen zu Hilfe rufen muß. Der Anschauung stellen sich die Phänomene der Natur als einheitliche Vorgänge, als ungeteilte Ganzheiten dar. Sie ergreift diese Vorgänge in ihrem reinen „Was", sie kann sie in ihren großen Umrissen, in der Art und Weise ihres Ablaufs beschreiben; aber diese Form ihrer Beschreibung reicht zu einer wirklichen „Erklärung" nicht aus. Denn die Erklärung eines Naturvorgangs haben wir erst dann gefunden, wenn wir uns ihn nicht nur in seinem Dasein und So-Sein vergegenwärtigen, sondern wenn es uns gelingt, die einzelnen Bedingungen sichtbar zu machen, unter denen er steht, und die Art der Abhängigkeit von ihnen in vollkommener Strenge zu erkennen. Dieser Forderung kann nur genügt werden, wenn wir das einheitliche Bild des Vorgangs, wie die Anschauung und die unmittelbare Beobachtung es liefert, zerlegen und es in seine verschiedenen kon-

stitutiven Momente auflösen. Dieser analytische Prozeß ist nach Galilei die Voraussetzung für alles strenge Naturerkennen. Die Methode der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ist zugleich „resolutiv" und „kompositiv". Nur indem wir ein scheinbar-einfaches Geschehen in seine Elemente zerfällen und es aus diesen Elementen konstruktiv wieder aufbauen, wird uns sein Verständnis zuteil. Ein klassisches Beispiel für dieses Verfahren hat Galilei in seiner Entdeckung der Wurfparabel gegeben. Die Form der Bahn eines geworfenen Körpers konnte nicht unmittelbar aus der Anschauung abgelesen, konnte nicht einfach einer großen Zahl von Einzelbeobachtungen entnommen werden. Die Anschauung liefert uns zwar gewisse allgemeinste Züge; sie zeigt uns, daß einer Phase des Aufstiegs des geworfenen Körpers eine Phase des Abstiegs folgt u. dgl., aber sie läßt jede Schärfe und Exaktheit, jede Strenge und Genauigkeit der Bestimmung vermissen. Zu einer exakten, zu einer wahrhaft-mathematischen Fassung des Vorgangs gelangen wir erst, indem wir von dem Phänomen selbst zu den einzelnen Bedingungen zurückgehen, unter denen es steht, und wenn es uns gelingt, jeden der Bedingungskreise, die sich in ihm schneiden, für sich zu betrachten und in seiner Gesetzlichkeit zu erforschen. Das Gesetz der parabolischen Bahn wird gefunden; das Anwachsen und die Abnahme der Geschwindigkeiten wird in Strenge festgestellt, sobald es gelingt, das Phänomen des Wurfes als einen k o m p l e x e n Vorgang zu erweisen, dessen Bestimmung von zwei verschiedenen „Kräften", von der Kraft des ursprünglichen Impulses und von der Kraft der Gravitation, abhängt. In diesem schlichten Beispiel ist bereits die gesamte künftige Entwicklung der Physik wie in einer einfachen Vorzeichnung gegeben; ist ihre methodische S t r u k t u r vollständig enthalten. Newtons Theorie bewahrt und bewährt all die Züge, die hier schon deutlich erkennbar sind. Denn auch sie baut sich auf dem Ineinander der „resolutiven" und der „kompositiven" Methode auf. Sie nimmt von den drei Kepler-

schen Gesetzen ihren Ausgangspunkt; aber sie begnügt sich nicht damit, diese Gesetze derart zu lesen und zu interpretieren, daß sie einen einfachen Tatbestand der Beobachtung zum Ausdruck bringen. Sie sucht vielmehr diesen Tatbestand auf seine Voraussetzungen zurückzuleiten; sie sucht ihn als eine notwendige Folge aus dem Zusammenwirken verschiedener Bedingungen zu erweisen. Jeder dieser Bedingungskreise muß zunächst für sich durchmessen und in der Art seiner Bestimmung erkannt werden. So wird das Phänomen der Planetenbewegung, das Kepler als ein Ganzes nahm, als ein komplexes Gebilde erwiesen. Es wird auf zwei Grundformen der Gesetzlichkeit zurückgeführt: auf die Gesetze des freien Falls und auf die Gesetze der zentrifugalen Bewegung. Beide waren von Galilei und Huyghens gesondert untersucht und in Strenge ermittelt worden: jetzt galt es nur, das hier Gefundene zusammenzufassen und in einen geistigen Blickpunkt zu vereinen. Newtons große Leistung lag in dieser Vereinigung: sie bestand nicht sowohl in der Auffindung eines zuvor unbekannten Tatbestandes, in der Gewinnung von schlechthin neuem Material, als vielmehr in der intellektuellen Formung, die er an dem empirischen Material vollzog. Das Gefüge des Kosmos soll jetzt nicht mehr lediglich angeschaut, es soll durchschaut werden: und es erschließt sich dieser Form des Sehens erst dadurch, daß der mathematische Gedanke sich auf dasselbe richtet und es seiner Form der Analyse unterwirft. Indem Newtons Fluxionsrechnung und Leibniz' Infinitesimalrechnung für dieses Verfahren ein universelles Instrument schaffen, scheint damit die „Begreiflichkeit der Natur" zum erstenmal in voller Strenge erwiesen zu sein. Der Weg der Naturerkenntnis führt in unbestimmte Weiten; aber seine Richtung steht fest, denn sein Ausgangspunkt wie sein Zielpunkt wird nicht allein und ausschließlich durch die Beschaffenheit der Gegenstände, sondern durch die spezifische Art und durch die spezifischen Kräfte der Vernunft bestimmt.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts knüpft überall an dieses Einzelbeispiel, an das methodische Paradigma der Newtonschen Physik an; aber sie wendet es sogleich ins Allgemeine. Sie begnügt sich nicht damit, die Analyse als das große intellektuelle Werkzeug der mathematisch-physikalischen Erkenntnis zu verstehen, sondern sie sieht in ihr das notwendige und unentbehrliche Rüstzeug für alles Denken überhaupt. Um die Mitte des Jahrhunderts ist der Sieg dieser Auffassung entschieden. So sehr die einzelnen Denker und die einzelnen Schulen in ihren Resultaten auseinandergehen: in dieser erkenntnistheoretischen Prämisse stimmen sie miteinander überein. Voltaires „Traité de Métaphysique", d'Alemberts Einleitung zur Enzyklopädie und Kants Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral führen hier die gleiche Sprache. Sie alle sprechen es aus, daß die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde übereinstimme, die Newton in die Naturerkenntnis eingeführt habe und die dort von so fruchtbaren Folgen war. Voltaire erklärt, daß der Mensch, wenn er sich vermessen wolle, in die innere Wesenheit der Dinge einzudringen und sie nach ihrem reinen An-Sich zu erkennen, sogleich der Grenzen seiner Fähigkeit inne werde: er sieht sich in die Lage des Blinden versetzt, der über das Wesen der Farbe urteilen soll. Die Analyse aber ist der Stab, den die gütige Natur diesem Blinden in die Hand gegeben hat. Mit ihm ausgerüstet vermag er, sich an den Erscheinungen vorwärts zu tasten, ihrer Folge gewahr, ihrer Ordnung gewiß zu werden, und dies ist alles, was er für seine geistige Orientierung, für die Gestaltung von Leben und Wissenschaft braucht [1]). „Niemals dürfen wir uns auf bloße Hypothesen stützen; niemals dürfen wir den Anfang damit machen, irgendwelche Prinzipien zu erfinden, mit denen wir dann daran gehen, alles zu erklären. Womit wir

1) Voltaire, Traité de Métaphysique, Ch. V.

vielmehr zu beginnen haben, ist die exakte Zergliederung der uns bekannten Phänomene. Wenn wir nicht den Kompaß der Mathematik und die Fackel der Erfahrung zu Hilfe nehmen, so können wir nicht einen einzigen Schritt vorwärts tun." Aber ausgerüstet mit diesen beiden Werkzeugen können und sollen wir uns auf das hohe Meer des Wissens wagen. Der Hoffnung, daß wir den Dingen je ihr letztes Geheimnis entreißen werden, daß wir in das absolute Sein der Materie oder der menschlichen Seele eindringen werden, müssen wir freilich entsagen: aber das „Innere der Natur" ist uns keineswegs verschlossen, wenn man darunter ihre empirische Ordnung und Gesetzlichkeit versteht. In diesem Medium können wir uns feststellen und können wir nach allen Seiten hin weitergehen. Die Kraft der menschlichen Vernunft besteht nicht darin, daß sie diesen Kreis durchbricht, daß sie uns einen Ausweg in das Reich der Transzendenz ermöglicht, sondern daß sie uns lehrt, ihn sicher zu durchmessen und in ihm völlig heimisch zu werden. Abermals zeigt sich hierin ein charakteristischer Bedeutungswandel, den der Begriff der Vernunft selbst gegenüber der Auffassung des siebzehnten Jahrhunderts erfahren hat. Für die großen metaphysischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts, für Descartes und Malebranche, für Spinoza und Leibniz ist die Vernunft die Region der „ewigen Wahrheiten" — jener Wahrheiten, die dem menschlichen und dem göttlichen Geist gemeinsam sind. Was wir kraft der Vernunft erkennen und erschauen, das schauen wir daher unmittelbar „in Gott": jeder Akt der Vernunft versichert uns der Teilhabe am göttlichen Wesen, schließt uns den Bereich des Intelligiblen, des schlechthin-Übersinnlichen auf. Das achtzehnte Jahrhundert nimmt die Vernunft in einem anderen, und in einem bescheideneren Sinne. Sie ist ihm nicht mehr ein Inbegriff „eingeborener Ideen", die vor aller Erfahrung gegeben sind, und in denen sich uns die absolute Wesenheit der Dinge erschließt. Die Vernunft ist weit weniger ein solcher Besitz, als sie eine bestimmte

Form des Erwerbs ist. Sie ist nicht das Ärar, nicht die Schatzkammer des Geistes, in der die Wahrheit, gleich einer geprägten Münze, wohlverwahrt liegt; sie ist vielmehr die geistige Grund- und Urkraft, die zur Entdeckung der Wahrheit und zu ihrer Bestimmung und Sicherung hinführt. Dieser Akt der Sicherung ist der Keim und die unentbehrliche Voraussetzung für alle wahrhafte Sicherheit. Das gesamte achtzehnte Jahrhundert faßt die Vernunft in diesem Sinne. Es nimmt sie nicht sowohl als einen festen Gehalt von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine Energie; als eine Kraft, die nur in ihrer Ausübung und Auswirkung völlig begriffen werden kann. Was sie ist und was sie vermag, das läßt sich niemals vollständig an ihren Resultaten, sondern nur an ihrer Funktion ermessen. Und ihre wichtigste Funktion besteht in ihrer Kraft zu binden und zu lösen. Sie löst alles bloß-Faktische, alles einfach-Gegebene, alles auf das Zeugnis der Offenbarung, der Tradition, der Autorität Geglaubte auf; sie ruht nicht, bis sie es in seine einfachen Bestandteile und bis in die letzten Motive des Glaubens und Für-Wahr-Haltens zerlegt hat. Aber nach dieser Arbeit der Auflösung setzt die Arbeit des Aufbaus von neuem ein. Die Vernunft kann bei den „*disjecta membra*" nicht stehen bleiben; sie muß ein neues Gefüge, ein wahrhaftes Ganze aus ihnen hervorgehen lassen. Aber indem sie nun selbst dieses Ganze schafft, indem sie, nach einer Regel, die sie selbst bestimmt, die Teile sich zum Ganzen fügen läßt, wird ihr damit die Struktur des Gebildes, das auf diese Weise entsteht, auch erst völlig durchsichtig. Sie versteht diese Struktur, weil sie sie, in der Totalität und in der geordneten Folge der Einzelmomente, konstruktiv nachzubilden vermag. Diese zweifache geistige Bewegung ist es, wodurch sich der Begriff der Vernunft erst vollständig bezeichnen läßt: als Begriff nicht von einem Sein, sondern von einem Tun.

Auf den verschiedensten geistigen Gebieten bricht sich

in der Kultur des achtzehnten Jahrhunderts diese Überzeugung Bahn. Lessings berühmtes Wort, daß die eigentliche Grundkraft der Vernunft nicht im Besitz der Wahrheit, sondern in ihrem Erwerb aufgesucht werden müsse, findet in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts überall seine Parallelen. Montesquieu versucht eine allgemeine theoretische Begründung dafür zu geben, daß die Wißbegier, ja daß eine rastlose intellektuelle Neugier, die uns bei keiner einmal erreichten Vorstellung stehen bleiben lasse, sondern uns von Idee zu Idee weitertreibe, zum Wesen der menschlichen Seele gehöre: „notre âme est faite pour penser, c'est-à-dire pour apercevoir: or un tel être doit avoir de la curiosité, car comme toutes les choses sont dans une chaîne où chaque idée en précède une et en suit une autre, on ne peut aimer voir une sans désirer d'en voir une autre." Die „*libido sciendi*", die die theologische Dogmatik verfehmt, und die sie als geistigen Hochmut gebrandmarkt hatte, wird hier also als eine notwendige Beschaffenheit der Seele als solcher erklärt und damit in ihrem Grund- und Urrecht wiederhergestellt. Die Verteidigung, die Kräftigung und Befestigung dieser Denkart ist das wesentliche Ziel, das die Kultur des achtzehnten Jahrhunderts sich stellt — und hierin, nicht in der bloßen Gewinnung und Ausbreitung bestimmter positiver Kenntnisse sieht sie ihre wichtigste Aufgabe. Was die Enzyklopädie betrifft, die zum Arsenal aller dieser Kenntnisse geworden ist, so läßt sich auch für sie diese Grundtendenz unzweideutig erweisen. Diderot selbst, ihr Begründer, erklärt, daß sie nicht nur einen bestimmten Wissensstoff vermitteln, sondern daß sie einen Wandel der Denkweise bewirken wolle — daß sie geschaffen sei, „pour changer la façon commune de penser" [1]). Das Bewußtsein dieser Aufgabe ergreift und bewegt alle Geister und läßt in ihnen ein ganz neues Gefühl der inneren Spannung ent-

1) Vgl. hierzu Ducros, Les Encyclopédistes, Paris 1900, S. 138.

stehen. Die ruhigsten und besonnensten, die eigentlich-„wissenschaftlichen" Denker fühlen sich von dieser Bewegung vorwärts getrieben und mit fortgerissen. Sie wagen es noch nicht, ihr endgültiges Ziel zu bestimmen; aber sie können sich ihrer Kraft nicht entziehen und sie glauben zu spüren, wie in ihr und durch sie eine neue Zukunft der Menschheit heraufsteigt. „Je ne sais si j'ai trop bonne opinion de mon siècle" — so sagt z. B. Duclos in seinen „Considérations sur les moeurs de ce siècle" — „mais il me semble qu'il y a une certaine fermentation universelle . . . dont on pourrait diriger et hâter les progrès par une éducation bien entendue." Denn man will sich freilich von der allgemeinen Gärung nicht einfach anstecken und sich durch die Kräfte, die in ihr wirksam sind, nicht lediglich weitertreiben lassen; man will sie verstehen und sie gemäß diesem Verständnis beherrschen; man will nicht bloß in den Strudel und Wirbel der neuen Gedanken eintauchen, sondern selbst das Steuer ergreifen und die Fahrt des Geistes nach bestimmten Zielen hinlenken.

Der erste Schritt auf diesem Wege bestand für das achtzehnte Jahrhundert darin, daß es nach einer festen Grenzbestimmung zwischen dem mathematischen und dem philosophischen Geist fragte und suchte. Hier lag eine schwierige und eine innerlich-dialektische Aufgabe vor: denn es galt, zwei verschiedene, ja einander scheinbar-entgegengesetzte Aufgaben gleichmäßig zu befriedigen. Das Band zwischen Mathematik und Philosophie durfte nicht zerschnitten, ja es durfte nicht einmal gelockert werden: war doch die Mathematik der „Stolz der menschlichen Vernunft", ihr Prüfstein und ihre eigentliche Gewähr und Bürgschaft. Aber auf der anderen Seite trat immer deutlicher hervor, daß in dieser ihrer in sich geschlossenen Kraft auch eine bestimmte Schranke lag — daß sie zwar das Muster und Vorbild der Vernunft bildete, diese aber in ihrem Gehalt nicht vollständig auszumessen und nicht zu erschöpfen vermochte. So setzt jetzt ein eigentümlicher Gedankenprozeß ein, der von polar-

entgegengesetzten Kräften bewegt zu werden scheint. Das philosophische Denken versucht, in ein und demselben Akt, sich von der Mathematik zu lösen und sich an ihr festzuhalten — sich von ihrer Alleinherrschaft zu befreien und, in eben dieser Befreiung, diese Herrschaft nicht etwa zu bestreiten und anzutasten, sondern sie von einer neuen Seite her zu begründen. Beides gelingt, indem die reine Analyse, die die Grundform des mathematischen Denkens der neueren Zeit bildet, in ihrem Kern und Sinn anerkannt, zugleich aber, eben um dieser ihrer universellen Funktion willen, über den Kreis des bloß-Mathematischen, über das Gebiet von Größe und Zahl, hinausgehoben wird. Die ersten Ansätze zu dieser Gedankenbewegung sind schon im siebzehnten Jahrhundert deutlich erkennbar. Pascals Abhandlung „De l'Esprit géométrique" ist noch sorgsam darauf bedacht, die Grenze zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft klar und bestimmt zu ziehen. Er stellt dem „esprit géométrique" den „esprit fin" gegenüber — und er sucht zu zeigen, wie beide sich in ihrer Struktur und in ihrer Ausübung voneinander unterscheiden. Aber diese scharfe Grenzlinie wird alsbald wieder verwischt. „Der geometrische Geist — so erklärt z. B. Fontenelle in der Vorrede zu seiner Schrift „De l'utilité des Mathématiques et de la Physique" —[1]) ist nicht so ausschließlich an die Geometrie gebunden, daß er von ihr nicht losgelöst und auf andere Gebiete übertragen werden könnte. Ein Werk der Moral, der Politik, der Kritik, ja selbst ein Werk der Beredtsamkeit, wird, bei übrigens gleichen Umständen, nur um so schöner und vollkommener sein, wenn es in geometrischem Geist verfaßt ist." Das achtzehnte Jahrhundert nimmt dieses Problem auf — und seine Entscheidung geht dahin, daß, wenn man unter dem „geometrischen Geiste" den Geist der reinen Analysis versteht, dieser in seiner Anwendung schlechthin unbeschränkt

1) Oeuvres, I, 34.

und an kein einzelnes Problemgebiet gebunden ist. In zwei verschiedenen Richtungen wird der Beweis für diese These zu erbringen gesucht. Die Analyse, deren Kraft bisher allein im Gebiete der Zahlen und Größen erprobt war, wird das eine Mal auf das seelische Sein, das andere Mal auf das gesellschaftliche Sein angewandt. In beiden Fällen gilt es den Nachweis zu führen, daß auch hier ein neues Verständnis sich eröffnet, und daß ein neues Gebiet von höchster Wichtigkeit der Herrschaft der Vernunft zugänglich wird, sobald sie lernt, es ihrer spezifischen Methodik, der Methodik der analytischen Zerlegung und des konstruktiven Aufbaus, zu unterwerfen. Was zunächst die seelische Wirklichkeit betrifft, so scheint sie freilich in der Art, in welcher sie uns konkret gegeben ist, und in der sie unmittelbar erlebt wird, jedes derartigen Versuches zu spotten. In grenzenloser Fülle und in schlechthin-unendlicher Vielfältigkeit stellt sie sich vor uns hin; keines ihrer Momente, keine ihrer Gestaltungen ist der anderen gleich; kein Inhalt kehrt jemals in derselben Weise wieder. Im Strom des seelischen Geschehens, in seinem steten Auf und Ab, gibt es nicht zwei Wellen, die wahrhaft ein und dieselbe Form besäßen; jede steigt als ein Einmaliges, nie-Wiederkehrendes wie aus dem Nichts empor und droht wieder ins Nichts zu versinken. Und doch ist, nach der herrschenden Auffassung der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts, diese durchgängige Verschiedenheit, diese Heterogenität und diese Flüchtigkeit der seelischen Inhalte nur Schein. Der schärfere Blick erkennt auch in dieser fast ungebundenen Veränderlichkeit des Seelischen den festen Untergrund, die bleibenden und beharrlichen Grundelemente. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Elemente, die sich dem unmittelbaren Erlebnis entziehen, ans Licht zu fördern und sie in klarer Bestimmtheit, in deutlicher Sonderung vor Augen zu legen. Es gibt auch hier kein Mannigfaltiges und Verschiedenes, das sich nicht zuletzt in eine Summe von Einheiten auflösen ließe; kein Werden,

dem nicht ein konstantes Sein zugrunde läge. Geht man von den seelischen Gebilden zu ihren Quellen und Ursprüngen zurück, so offenbart sich überall diese Einheit und diese relative Einfachheit. In der Behauptung beider geht die Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts auch über ihren Führer und Meister, auch über Locke noch einen Schritt hinaus. Locke hatte sich damit begnügt, zwei verschiedene Grundquellen des Seelischen aufzuweisen; er läßt neben der „Sensation" die „Reflexion" als eine selbständige und irreduzible Form bestehen. Aber seine Schüler und Nachfolger suchen, auf verschiedenen Wegen, diesen Dualismus zu beseitigen und zu einer streng „unitarischen" Grundlegung vorzudringen. Berkeley und Hume fassen „Sensation" und „Reflexion" in den einen Ausdruck der „Perzeption" zusammen — und sie suchen zu zeigen, wie dieser Ausdruck all das erschöpft, was uns in innerer oder äußerer Erfahrung, was uns als Objekt der Natur oder als Inhalt des eigenen Ich gegeben ist. Und Condillac sieht sein eigentliches Verdienst und den wesentlichen Fortschritt, den er über Locke hinaus erreicht zu haben glaubt, darin, daß er die allgemeine Methode, die dieser gelehrt, festgehalten, sie aber zugleich über einen neuen Bereich seelischer Grundtatsachen ausgedehnt habe. Lockes analytische Kunst bewährt sich in der Zergliederung der Ideen, aber sie erschöpft sich auch in dieser Kunst. Sie zeigt, wie jede noch so komplexe Vorstellung sich aus den Bausteinen der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung aufbaut, und wie diese sich ineinanderfügen müssen, um die mannigfaltigen Formen der seelischen Gebilde entstehen zu lassen. Aber bei dieser Zergliederung der Gebilde macht Locke, wie Condillac ihm vorhält, Halt. Auf sie beschränkt er sein Verfahren, — statt es auf das Ganze des seelischen Geschehens und des seelischen Tuns zu erstrecken, statt die verschiedenen psychischen Operationen nach ihrem Ursprung zu befragen. Hier also liegt ein bisher noch kaum angebautes und ein unübersehbar reiches Gebiet für

die Untersuchung offen. Locke hat neben den einfachen Sinnesdaten, neben den Gegebenheiten des Gesichts und Gehörs, des Tast- und Bewegungssinns, des Geschmacks und Geruchs die verschiedenen Klassen der seelischen Tätigkeiten, als ursprüngliche und unzerlegbare Ganzheiten, stehen lassen. Das Aufmerken und Vergleichen, das Unterscheiden und Verknüpfen, das Begehren und Wollen: dies alles gilt ihm als je ein selbständiger Akt, der sich nur im unmittelbaren Erlebnis auffinden und aufzeigen, aber nicht mehr auf etwas anderes zurückführen läßt. Aber damit ist im Grunde die gesamte Methode der Ableitung um ihre Frucht und um ihr eigentliches Erträgnis gebracht. Denn nach wie vor steht jetzt das psychische Sein als eine irreduzible Mannigfaltigkeit vor uns, die sich in ihren Besonderungen beschreiben, aber nicht mehr aus einfachen Urqualitäten erklären und ableiten läßt. Soll mit dieser Ableitung wirklich Ernst gemacht werden, so muß die Maxime, die Locke im Bereich der Ideen zur Geltung brachte, für das Ganze der Operationen zur Durchführung gebracht werden. Auch hier muß gezeigt werden, daß die angebliche „Unmittelbarkeit" nur Schein ist, daß sie dem geschärften Blick der wissenschaftlichen Analyse nicht standhält. Die einzelnen Akte der Seele sind in ihrer Differenzierung keineswegs etwas Ursprüngliches, sie sind vielmehr ein Gewordenes und Vermitteltes. Um sie in ihrer Beschaffenheit zu verstehen, um ihre wahre Natur zu erkennen, muß man dem Weg dieses Werdens nachgehen; muß man verfolgen, wie aus den einfachen Sinnesdaten, die die Seele empfängt, allmählich ihre Fähigkeit, auf sie zu merken, sie zu vergleichen und zu unterscheiden, sie zu sondern und zu kombinieren, erwächst. Das ist die Aufgabe, die Condillacs „Traité des sensations" sich stellt. Hier scheint das analytische Verfahren einen neuen Triumph zu feiern, der seinen Leistungen im Gebiet der Naturwissenschaft, in der wissenschaftlichen Erklärung der Körperwelt nicht nachsteht. Die körperliche und

die seelische Wirklichkeit wird jetzt gleichsam auf denselben Nenner gebracht; sie bauen sich aus den gleichen Elementen auf und verknüpfen sich nach denselben Gesetzen [1]).

Aber noch bleibt neben beiden eine andere Wirklichkeit bestehen, die gleichfalls nicht als einfache Gegebenheit hingenommen werden darf, sondern die auf ihren Ursprung befragt werden muß; denn nur indem wir diese Frage an sie richten, kann es gelingen, auch sie der Herrschaft des Gesetzes und der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Es handelt sich um jene Ordnung, die uns im Bestand des Staates und der Gesellschaft entgegentritt. Auch in sie wird der Mensch hineingeboren; er schafft und er gestaltet sie nicht, sondern er findet sie einfach vor, und was von ihm erwartet und verlangt wird, ist, daß er sich dieser vorgefundenen Form einfügt. Aber auch hier hat die passive Hinnahme und der passive Gehorsam seine Grenzen. Sobald einmal die Kraft des Denkens im Menschen erwacht ist, dringt sie unaufhaltsam auch gegen diese Art der Wirklichkeit vor. Sie fordert sie vor ihren Richterstuhl und sie befragt sie nach ihren Rechtstiteln, nach ihrem Wahrheits- und Geltungsgrund. Und abermals muß in diesem Prozeß das gesellschaftliche Sein es sich gefallen lassen, daß es gleich einer physischen Wirklichkeit behandelt wird, die der Gedanke zu erkennen strebt. Wieder setzt jetzt vor allem die Zerlegung in Teile ein: der staatliche Gesamtwille wird so behandelt, als ob er sich aus Einzelwillen zusammensetzte und durch eine Vereinigung derselben zustande gekommen wäre. Erst kraft dieser Grundannahme gelingt es, auch den Staat zum „Körper" zu machen, und ihn damit der gleichen Methodik zu unterstellen, die ihre Fruchtbarkeit in der Entdeckung der universalen Gesetzlichkeit der Körperwelt bewiesen und be-

1) Zum Ganzen vgl. Condillacs Traité des sensations, sowie den „Extrait raisonné", den Condillac in den späteren Auflagen seinem Werk hinzugefügt hat (Ausg. von Georges Lyon, Paris 1921, bes. S. 32 ff.).

währt hatte. Hobbes war dem achtzehnten Jahrhundert auf diesem Wege vorangegangen. Der Grund- und Hauptsatz seiner politischen Theorie, der Satz, daß der Staat „Körper" sei, besagt für ihn zuletzt nichts anderes, als eben dies: daß das gleiche Verfahren des Denkens, das uns zur exakten Einsicht in die Natur des physischen Körpers führt, auch ihm gegenüber ohne Einschränkung anwendbar sei. Was Hobbes vom Denken überhaupt sagt, daß es ein „Rechnen", und daß jedes Rechnen ein Addieren oder Subtrahieren sei, das gilt auch von allem politischen Denken. Auch dieses Denken muß zunächst das Band, das die Einzelwillen miteinander verknüpft, zerschneiden, um es sodann auf seine Weise und kraft seines eigentümlichen Verfahrens aufs neue zu knüpfen. So löst Hobbes den „status civilis" in den „status naturalis" auf; so hebt er in Gedanken jegliche Bindung der Einzelwillen auf, um nur ihren durchgängigen Antagonismus, um nur den „Kampf aller gegen alle" übrig zu lassen. Aber eben aus dieser Negation ergibt und erhebt sich sodann der positive Gehalt des Staatsgesetzes in seiner Unbedingtheit und Unumschränktheit. Das Hervorgehen des Staatswillens aus der Form des Vertrages wird geschildert, weil nur in ihm der Inhalt desselben erkannt, und weil er nur kraft desselben begründet werden kann. Hier liegt das Band, das Hobbes' Naturlehre mit seiner Staatslehre verknüpft: beide sind verschiedene Anwendungen seines logischen Grundgedankens, nach dem die menschliche Erkenntnis nur dasjenige wahrhaft versteht, was sie aus seinen ersten Elementen entstehen läßt. Jede echte Begriffsbildung, jede vollständige und vollkommene Definition muß daher von diesem Punkte ihren Ausgang nehmen: sie kann keine andere als eine „kausale" Definition sein. Die Philosophie als Ganzes wird als ein Inbegriff solcher kausalen Definitionen gefaßt: sie ist nichts anderes als die vollständige Erkenntnis der Wirkungen aus ihren Ursachen, der vermittelten Ergebnisse aus der Gesamtheit ihrer Vermittlungen

und Bedingungen. Die Staats- und Gesellschaftslehre des achtzehnten Jahrhunderts hat den Inhalt von Hobbes' Lehre nur selten ohne Einschränkungen angenommen; aber sie ist aufs stärkste und nachhaltigste von ihrer Form beeinflußt worden. Sie baut sich auf der Vertragstheorie auf, deren Grundvoraussetzungen sie dem antiken und mittelalterlichen Denken entnimmt; aber sie vollzieht an diesen Voraussetzungen zugleich die charakteristischen Fortbildungen und Umbildungen, die sich aus der Einwirkung des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes ergeben. Auch auf diesem Gebiet ist fortan der Sieg der „resolutiven" und „kompositiven" Methode entschieden. Die Soziologie wird nach dem Vorbild der Physik und der analytischen Psychologie gestaltet. Ihr Verfahren — so erklärt z. B. Condillac im Traité des Systèmes — besteht darin, daß sie uns lehrt, in der Gesellschaft einen „künstlichen Körper" zu erkennen, der aus Teilen besteht, die aufeinander einen wechselseitigen Einfluß ausüben. Es gilt die Gesamtheit dieses Körpers derart zu gestalten, daß keine einzelne Klasse von Bürgern durch die besonderen Vorrechte, die sie genießt, das Gleichgewicht und die Harmonie des Ganzen stört, — daß vielmehr alle besonderen Interessen in dem Wohl des Ganzen aufgehen und sich diesem unterordnen [1]). Durch diese Formulierung wird das Problem der Soziologie und der Politik gewissermaßen in ein Problem der Statik verwandelt. Auch Montesquieus „Esprit des lois" sieht seine höchste Aufgabe in eben dieser Umwandlung. Montesquieu will die Formen und Typen der Staatsverfassungen — die Form des Despotismus, der konstitutionellen Monarchie, der republikanischen Verfassung — nicht einfach beschreiben und empirisch in ihrer Beschaffenheit darlegen: sein Absehen geht vielmehr dahin, sie aus den Kräften, die sie konstituieren, aufzubauen. Die Erkenntnis dieser Kräfte ist notwendig, wenn sie zu

1) Condillac, Traité des systèmes, 2e part., Chap. XV.

ihrem rechten Ziel gelenkt werden sollen; wenn gezeigt werden soll, in welcher Art und durch welche Mittel sie für die Herstellung einer Staatsverfassung gebraucht werden können, die die Forderung der größtmöglichen Freiheit verwirklicht. Eine solche Freiheit ist, wie Montesquieu zu zeigen versucht, dann und nur dann möglich, wenn jede Einzelkraft durch eine andere, ihr entgegenstehende begrenzt und in Schranken gehalten wird. Montesquieus berühmte Lehre von der „Teilung der Gewalten" ist nichts anderes als die konsequente Durchführung und die konkrete Anwendung dieses seines Grundgedankens. Sie will das jederzeit labile Gleichgewicht, das in den unvollkommenen Staatsformen besteht und das für sie charakteristisch ist, in ein statisches Gleichgewicht verwandeln; sie will zeigen, welcher Bindungen zwischen den Einzelkräften es bedarf, damit keine über die andere das Übergewicht erlangt, sondern alle, indem sie sich gegenseitig die Wage halten, eben darum der Freiheit einen möglichst-weiten Spielraum lassen. Das Ideal, das Montesquieus Staatslehre zeichnet, ist demgemäß das Ideal einer „gemischten Regierung", in der dem Rückfall in die Gewaltherrschaft dadurch gewehrt wird, daß die Form der Mischung so weise und so vorsichtig getroffen worden ist, daß der Ausschlag einer Kraft nach der einen Seite alsbald einen Rückschlag nach der anderen zur Folge hat, und sich dadurch das gesuchte Gleichgewicht von selbst wieder herstellt. Durch diese Betrachtungsweise glaubt Montesquieu, die unübersehbare Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der empirisch-vorhandenen Staatsformen einem festen gedanklichen Schema einordnen und durch dieses beherrschen zu können. Diese prinzipielle Einordnung und Grundlegung bildet sein wesentliches Ziel. „J'ai posé les principles" — so betont er in der Vorrede zum „Esprit des lois" — „et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites et chaque loi particulière liée avec une autre loi ou dépendre d'une autre plus géné-

rale". Das Verfahren der Vernunft ist daher in diesem Gebiet genau das gleiche, das es innerhalb der Naturerkenntnis und innerhalb der psychologischen Erkenntnis war. Es besteht darin, von feststehenden, durch die Beobachtung gewonnenen Fakten auszugehen, aber bei ihnen als bloßen Fakten nicht stehen zu bleiben. Das bloße „Beieinander" der Fakten soll in ein „In-Einander" verwandelt werden; die anfängliche bloße Koexistenz soll sich, schärfer erkannt, als Dependenz enthüllen; die Form des Aggregats soll in die Form des Systems übergehen. Diese letztere kann freilich den Einzeltatsachen nicht von außen aufgedrängt werden; sondern sie muß aus ihnen selbst entspringen. Die „Prinzipien", die wir überall zu suchen haben, und ohne welche in keinem Gebiet eine sichere Erkenntnis möglich ist, sind nicht willkürlich gewählte Anfänge des Denkens, die der konkreten Erfahrung aufgezwungen und nach denen sie umgemodelt wird; sie sind vielmehr die allgemeinen Bedingungen, zu denen uns nur die vollständige Analyse des Gegebenen selbst hinführen kann. Der Gang, den das Denken einzuschlagen hat, führt daher, in der Physik, wie in der Psychologie und in der Politik, vom Besonderen zum Allgemeinen: aber eben dieser Fortgang wäre selbst nicht möglich, wenn nicht jedes Besondere als solches schon einer universellen Regel unterstünde, wenn das Allgemeine nicht von Anfang an in ihm beschlossen läge und in ihm gleichsam „investiert" wäre. Der Begriff des „Prinzips" selbst verzichtet damit freilich auf jenen absoluten Charakter, den er in den großen metaphysischen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts für sich in Anspruch nahm. Er begnügt sich mit einer relativen Gültigkeit; er will nur einen jeweilig-letzten Haltpunkt bezeichnen, zu dem das Denken in seinem Fortgang gelangt ist: mit dem Vorbehalt, daß es auch ihn wieder verlassen und überschreiten kann. Gemäß dieser Relativität wird er von dem Stand und von der Form der Wissenschaft abhängig: dergestalt, daß z. B. ein und derselbe Satz, der

in der einen Wissenschaft als Prinzip aufgeführt wird, in einer anderen als abgeleitete Folgerung erscheinen kann. „Der Punkt, an dem man in der Untersuchung der Prinzipien einer Wissenschaft innehalten muß — so sagt d'Alembert — ist durch die Natur derselben bestimmt, d. h. durch den Gesichtspunkt, unter welchem sie ihren Gegenstand betrachtet. Ich gestehe zu, daß die Prinzipien, von denen wir in diesem Falle ausgehen, selbst vielleicht nur sehr entfernte Ableitungen aus den wahren, uns unbekannten Prinzipien sind, und daß sie demgemäß vielleicht weit eher den Namen von Schlußfolgerungen als von Prinzipien verdienten. Aber es ist nicht nötig, daß diese Schlußfolgerungen an sich selbst erste Sätze sind; es genügt, daß sie es für uns sind und daß wir sie in diesem Sinne gebrauchen können“ [1]). Die hier erkannte und anerkannte Relativität birgt keine skeptischen Folgerungen und keine skeptischen Gefahren in sich; sie ist im Gegenteil nur der Ausdruck dafür, daß der Vernunft in ihrem stetigen Fortgang keine festen unübersteiglichen Grenzen gesetzt sind, sondern daß jedes scheinbar erreichte Ende für sie einen neuen Anfang bilden kann und bilden soll.

Aus alledem ist ersichtlich, daß, wenn man das Denken des achtzehnten Jahrhunderts dem des siebzehnten vergleicht, ein eigentlicher Bruch zwischen beiden nirgends vorhanden ist. Das neue Erkenntnisideal entwickelt sich stetig und folgerecht aus den Voraussetzungen, die die Logik und Wissenschaftslehre des siebzehnten Jahrhunderts, die insbesondere Descartes und Leibniz geschaffen hatten. Der Unterschied der Denkform bedeutet keine radikale Wandlung; er drückt sich nur in einer Art von Accentverschiebung aus. Mehr und mehr wird der Wertaccent vom Allgemeinen auf das Besondere, von den „Prinzipien“ auf

1) d'Alembert, Art.: Eléments de science der Enzyklopädie vgl. Elements de Philosophie IV; Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie IV, 35 f.

die „Phänomene" verschoben. Aber die Grundvoraussetzung, daß zwischen beiden Bereichen kein Gegensatz und Widerstreit, sondern eine reine und durchgängige Wechselbestimmung besteht, bleibt zunächst — abgesehen von Humes Skepsis, die eine neue und prinzipiell-andere Form der Fragestellung in sich schließt — in voller Kraft. Das „Selbstvertrauen der Vernunft" ist nirgends erschüttert. Vor allem ist es die Einheitsforderung des Rationalismus, die ihre volle Gewalt über die Geister bewahrt hat. Der Begriff der Einheit und der der Wissenschaft sind und bleiben reine Wechselbegriffe. „Alle Wissenschaften in ihrer Gesamtheit" — so sagt d'Alembert und er wiederholt damit nur die grundlegenden Eingangssätze aus Descartes' „Regulae ad directionem ingenii" — „sind nichts anderes als die menschliche Denkkraft, die immer ein und dieselbe ist und die immer mit sich identisch bleibt, so vielfältig und verschiedenartig auch die Gegenstände sein mögen, denen sie sich zuwendet." Das siebzehnte Jahrhundert verdankt die innere Festigkeit und Geschlossenheit, die es — insbesondere in der Kultur des französischen Klassizismus — erreicht hat, der Konsequenz und der Strenge, mit der es diese Einheitsforderung festgehalten und über alle Gebiete des Geistes und des Lebens ausgedehnt hat. Nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Religion, in der Politik, in der Literatur setzt sich diese Forderung durch. „Un roi, une loi, une foi": das ist die Maxime, unter die die Epoche sich stellt. Beim Übergang zum achtzehnten Jahrhundert scheint dieser Absolutismus des Einheitsgedankens seine Kraft zu verlieren, scheint er zu vielfältigen Einschränkungen und Zugeständnissen genötigt zu werden. Aber diese Modifikationen und Zugeständnisse rühren nicht an den Kern des Gedankens selbst. Denn die Funktion der Vereinheitlichung als solche bleibt als Grundfunktion der Vernunft anerkannt. Rationale Ordnung und rationale Beherrschung des Gegebenen ist ohne seine strenge Vereinheitlichung nicht mög-

lich. Eine Mannigfaltigkeit „erkennen" heißt ihre Glieder in ein derartiges Verhältnis zueinander setzen, daß wir sie, von einem bestimmten Anfangspunkt ausgehend, nach einer konstanten und allgemeinen Regel durchlaufen können. Diese Form des „diskursiven" Begreifens war von Descartes als die Grundnorm des mathematischen Wissens aufgestellt worden. Jede mathematische Operation — so hatte er gezeigt — zielt letzten Endes darauf ab, die Proportion zwischen einer „unbekannten" Größe und anderen, bekannten Größen zu bestimmen. Diese Proportion kann indeß nur dann in wirklicher Strenge erfaßt werden, wenn das Unbekannte und das Bekannte an einer „gemeinsamen Natur" teilhaben. Beides, das Unbekannte wie das Bekannte, muß in der Form der Größe darstellbar sein und sich, als Größe, aus der Wiederholung ein und derselben numerischen Einheit gewinnen und ableiten lassen. Die diskursive Form der Erkenntnis trägt daher stets den Charakter der Reduktion: sie geht vom Komplexen zum „Einfachen", von der scheinbaren Verschiedenheit zur Identität, die ihr zugrunde liegt, zurück. Das Denken des achtzehnten Jahrhunderts hält an dieser Grundaufgabe fest, und es versucht, sie über immer weitere Gebiete auszubreiten. Kraft dieser Ausbreitung verliert der Begriff des „Calculs" seine ausschließlich mathematische Bedeutung. Er ist nicht bloß auf Größen und Zahlen anwendbar; sondern er greift vom Gebiet der Quantitäten in das der reinen Qualitäten über. Denn auch Qualitäten lassen sich derart zueinander in Beziehung setzen und miteinander verknüpfen, daß sie nach einer festen und strengen Ordnung auseinander hervorgehen. Und immer wenn dies möglich ist, genügt es, die allgemeinen Gesetze dieser Ordnung festzustellen, um in ihnen und kraft ihrer das Gesamtgebiet, in dem diese Gesetze gelten, zu erkennen und vollständig zu überschauen. Der Begriff des „Calculs" reicht daher so weit, wie der Begriff der Wissenschaft selbst; er ist überall anwendbar, wo überhaupt die Verhältnisse eines Mannigfaltigen sich auf gewisse fun-

damentale Relationen zurückführen und durch sie vollständig bestimmen lassen. Condillac, der in seiner Schrift „La langue des calculs" diesen allgemeinen Wissenschaftsbegriff zuerst in voller Schärfe ausprägt, hat in seiner Psychologie auch eine charakteristische Probe und eine wichtige und fruchtbare Einzelanwendung von ihm zu geben versucht. Für ihn, der im ganzen an dem Cartesischen Begriff der Seele, an ihrer Immaterialität und Spiritualität festhält, steht es außer Zweifel, daß eine unmittelbare Mathematisierung des Psychischen nicht möglich ist. Denn eine solche direkte Anwendung von Größenbegriffen gilt nur dort, wo der Gegenstand selbst aus Teilen besteht und sich aus ihnen zusammensetzen und aufbauen läßt; sie findet somit nur im Bereich der körperlichen Substanz, die durch die reine Ausdehnung definiert ist, nicht im Bereich der denkenden, der „unteilbaren" Substanz, statt. Aber dieser Grundgegensatz, diese unaufhebliche substantielle Verschiedenheit, die zwischen Körper und Seele besteht, setzt der reinen Funktion der analytischen Erkenntnis keine unübersteigliche Schranken. Diese Funktion greift über alle sachlichen Differenzen hinweg; denn sie ist in der Reinheit ihrer Form und ihrer formalen Ausübung an keinerlei bestimmte inhaltliche Voraussetzungen gebunden. Wenn sich Psychisches nicht gleich dem Körperlichen in Teile zerlegen läßt, so läßt es sich doch in Gedanken in konstitutive Momente und Elemente zerfällen. Hierzu ist nur das eine erforderlich, daß es gelingt, seine scheinbare Vielgestaltigkeit dadurch zu überwinden, daß man sie als die stetige Entwicklung aus einem gemeinsamen Kern und Ursprung, aus einem Urphänomen des „Seelischen überhaupt", erweist. Diesen Erweis will das berühmte Bild erbringen, das Condillac in den Mittelpunkt seiner Psychologie stellt. Er geht von der Annahme einer Marmorstatue aus, die dadurch fortschreitend „belebt" und mit einem immer reicheren Inhalt seelischen Lebens versehen wird, daß die einzelnen Sinne

nach und nach ihre besonderen Qualitäten dem Marmor aufdrücken und einzeichnen. Es soll gezeigt werden, wie die fortlaufende Reihe dieser „Impressionen" und die zeitliche Ordnung, nach welcher sie hervorgebracht werden, ausreicht, um die Totalität des seelischen Daseins aufzubauen; um es in seiner ganzen Fülle und in aller Feinheit seiner Komplexionen hervorzubringen. Gelingt es, das Seelische in dieser Art zu *produzieren*, so ist es damit zugleich *reduziert*. Denn jetzt zeigt sich, daß alles, was wir seelische Wirklichkeit nennen und was wir als solche erleben, im Grunde nur eine Wiederholung und Umgestaltung einer bestimmten Grundqualität ist — eben jene Qualität, die schon in der einfachsten Sinnesempfindung beschlossen ist. Die Empfindung bildet die Grenzscheide zwischen der körperlichen und seelischen Welt, zwischen dem Marmor als totem „Stoff" und einem lebendigen und beseelten Wesen. Ist aber diese Grenze einmal überschritten, so bedarf es, *innerhalb* der Dimension des Seelischen, keiner weiteren Zurüstungen und keiner prinzipiellen Neuschöpfungen mehr. Was wir als solche Neuschöpfungen anzusehen pflegen, was wir als die „höheren" Kräfte des Geistes dem sinnlichen Leben der Seele gegenüberzustellen pflegen, das ist in Wahrheit nur eine Umwandlung des Urelements der Empfindung. Alles Denken und Urteilen, alles Begehren und Wollen, alle Kraft der Phantasie und der künstlerischen Gestaltung fügt, *qualitativ* betrachtet, diesem Urelement nichts Neues, nichts wesentlich-Andersartiges hinzu. Der Geist schafft nicht und er erfindet nicht; er wiederholt und setzt zusammen; aber in eben dieser Wiederholung selbst vermag er freilich eine fast unerschöpfliche Kraft zu beweisen. Er dehnt das sichtbare Universum über alle Grenzen aus; er schreitet in die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit fort, und er ist zugleich unablässig beschäftigt, in sich selbst immer neue Gestaltungen zu erzeugen. Aber in alledem hat er es doch nur mit sich selbst und seinen „einfachen Ideen" zu tun. Diese bilden den festen Boden,

auf dem das gesamte Gebäude seiner Welt, der „äußeren" wie der „inneren", ruht, und den er niemals verlassen und aufgeben kann.

Der Versuch, den Condillac hier unternimmt, alle psychische Wirklichkeit als Transformation, als bloße Metamorphose der einfachen Sinnesempfindung zu erweisen, wird sodann von Helvetius in seinem Werk „De l'esprit" aufgenommen und weitergeführt. Die Wirkung, die dieses schwache und wenig-originelle Werk auf die philosophische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts geübt hat, ist dadurch erklärlich, daß die Epoche hier einen Grundzug ihres Denkens in prägnanter Bestimmtheit, und freilich auch in einer fast-parodistischen Übertreibung, ausgeprägt fand. In dieser Übertreibung tritt die methodische Schranke und die methodische Gefahr dieser Denkweise deutlich hervor. Sie besteht in der Nivellierung, die dem Bewußtsein dadurch droht, daß seine lebendige Fülle im Grunde geleugnet und als bloße Maske, als Verkleidung genommen wird. Das analytische Denken reißt den seelischen Inhalten diese Maske ab; es entlarvt sie und es entdeckt nach dieser Entlarvung, statt ihrer scheinbaren Vielfältigkeit und ihrer inneren Unterschiedlichkeit, ihr nacktes Einerlei. Die Differenz der Gestalten wie die der Werte verschwindet; sie erweist sich als eine trügerische Illusion. So gibt es jetzt innerhalb des Seelischen kein „Unten" und „Oben", nichts „Höheres" und „Niederes" mehr. Alles gehört der gleichen Ebene an; es ist gleichwertig und gleich-gültig geworden. Helvetius führt diese Betrachtung vor allem für das Gebiet der Ethik durch. Sein Hauptabsehen ist darauf gerichtet, in ihm all die künstlichen Differenzierungen, die die Konvention errichtet hat, und die sie sorgsam aufrechtzuerhalten sucht, zu beseitigen. Wo immer die traditionelle Ethik von einer besonderen Klasse „moralischer" Empfindungen sprach, wo sie ein ursprüngliches „Sympathiegefühl" im Menschen zu entdecken glaubte, das seinen sinnlich-egoistischen Trieben entgegen-

tritt, sie beherrscht und unterdrückt, — da sucht er zu zeigen, wie wenig eine solche „Hypothese" der einfachen Wirklichkeit menschlichen Fühlens und Handelns gerecht wird. Wer unbefangen und ohne Vorurteil an diese Wirklichkeit herantritt, der entdeckt in ihr nichts von diesem angeblichen Dualismus. Er findet überall nur die immer gleiche und schlechthin einförmige Triebfeder. Er sieht, daß all das, was man als selbstlose Hingabe, als Edelmut und Aufopferung preist, sich nur dem Namen, nicht der Sache nach von den ganz elementaren Grundtrieben der menschlichen Natur, von den „niederen" Begehrungen und Leidenschaften unterscheidet. Es gibt keine sittliche Größe, die sich über dieses Niveau erhebt: denn nach wie hohen Zielen der Wille auch greifen, und welche überirdischen Güter und übersinnlichen Zwecke er sich auch vorspiegeln mag, so bleibt er doch im Kreise des Egoismus, des Ehrgeizes und der Eitelkeit gefangen. Nicht die Unterdrückung dieser Urtriebe, sondern nur ihre Sublimierung und ihre Verkleidung ist das, was die Gesellschaft erreicht — und was sie, wenn sie sich recht versteht, von den Einzelnen allein erwarten und fordern kann. Die gleiche Ansicht gilt es auch in der Betrachtung der t h e o r e t i s c h e n Welt zur Geltung zu bringen. So wenig es nach Helvetius fundamentale ethische Wertdifferenzen gibt: so wenig gibt es nach ihm auch wahrhaft radikale theoretische Formdifferenzen. Alles fließt vielmehr in eine einzige unterschiedslose Masse des Empfindens zusammen. Was wir Urteilen und Erkennen, was wir Einbildungskraft und Gedächtnis, was wir Verstand und Vernunft nennen: das sind keineswegs spezifische, eigene und ursprüngliche Kräfte der Seele. Auch hier hat vielmehr die gleiche Verkleidung stattgefunden. Man glaubt, sich über die sinnliche Empfindung erhoben zu haben, — und man hat sie in Wahrheit nur leicht abgewandelt; man hat ihr eine andere Hülle übergeworfen. Der Kritik, die diese Hülle beseitigt, erscheint auch alles theoretische Verhalten in derselben Gestalt. Alle Operationen des Geistes lassen sich

auf das Urteil zurückführen — und dieses selbst besteht in nichts anderem, als in dem Erfassen von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten („*convenances*" wie „*disconvenances*") zwischen einzelnen Ideen. Aber eben diese Erkenntnis von Ähnlichkeit und Unterschied setzt ein ursprüngliches „Gewahrwerden" voraus, das der Wahrnehmung einer sinnlichen Qualität durchaus analog, ja mit ihr identisch ist. „*Je juge ou je sens* que, de deux objets, l'un que j'appelle *toise*, fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle *pied*; que la couleur que je nomme *rouge* agit sur mes yeux différemment de celle que je nomme *jaune*; et j'en conclus qu'en pareil cas *juger* n'est jamais que *sentir*" [1]). Hier wird, wie man sieht, das Gebäude der ethischen Werte wie der logische Stufenbau der Erkenntnis radikal abgetragen; beide werden gewissermaßen dem Erdboden gleichgemacht, weil man nur in diesem ein festes und unerschütterliches Fundament finden zu können glaubt. Es wäre irrig, wenn man — wie es nicht selten geschehen ist — die Grundanschauung, die Helvetius hier vertritt, als typisch für den Inhalt der Aufklärungsphilosophie, ja auch nur als typisch für die Denkart des französischen Enzyklopädismus ansehen wollte. Gerade im Kreis des letzteren ist an Helvetius' Werk scharfe und strenge Kritik geübt worden: und es sind die besten Namen der französischen philosophischen Literatur, es sind Männer wie Turgot und Diderot, von denen diese Kritik ausgegangen ist. Aber das eine ist unverkennbar, daß sich bei Helvetius wie bei Condillac eine bestimmte Methodik auswirkt, die für das gesamte achtzehnte Jahrhundert charakteristisch und bestimmend ist; eine Denkform, in der seine positive Leistung wie deren immanente Grenzen, seine Siege und seine Niederlagen im voraus beschlossen lagen.

1) Helvétius, De l'Esprit, Ausg.: Paris 1759, S. 8.

2.

Wir haben bisher die Denkform des achtzehnten Jahrhunderts im wesentlichen in ihrem Zusammenhang mit der Entwicklung des analytischen Geistes betrachtet, wie sie sich vor allem in Frankreich vollzieht. Frankreich war die Heimat und das eigentlich klassische Land der Analyse: denn auf ihr hatte Descartes seine Reform und seine entscheidende Umgestaltung der Philosophie aufgebaut. Von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an dringt dieser Cartesische Geist in alle Gebiete ein; er beherrscht nicht nur die Philosophie, sondern auch die Literatur, die Moral, die Politik, die Staats- und Gesellschaftslehre, ja er vermag sich selbst innerhalb der Theologie zu behaupten und ihr eine neue Gestalt zu geben [1]). Aber in der Philosophie wie in der allgemeinen Geistesgeschichte bleibt dieser Einfluß nicht unbestritten. Mit der Leibnizschen Philosophie ersteht eine neue geistige Macht; in ihr wird nicht nur der Inhalt des Weltbildes verändert, sondern in ihr bricht auch eine neue Form und eine neue Grundtendenz des Denkens durch. Zunächst scheint es freilich, als setze Leibniz das Werk Descartes' einfach fort, und als suche er nur die in ihm selbst schlummernden Kräfte zu entbinden und zu ihrer vollständigen Entfaltung zu bringen. Wie seine mathematische Leistung, wie die „Analysis des Unendlichen" unmittelbar der Problemstellung Descartes' entspringt, wie sie nur die konsequente Fortbildung und die systematische Vollendung der analytischen Geometrie sein will: so scheint das gleiche auch für Leibniz' Logik zu gelten. Denn diese Logik nimmt von der Kombinatorik ihren Ausgang und sie sucht dieselbe zum Gedanken einer allgemeinen Formenlehre des Denkens weiter zu ent-

1) Näheres hierüber s. in der vortrefflichen Darstellung von Gustave Lanson, L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française, Revue de Métaphysique et de Morale 1896; jetzt in: Etudes d'histoire littéraire, Paris 1929, S. 58 ff.

wickeln. Und es steht für Leibniz fest, daß der Fortschritt dieser Formenlehre, daß die Verwirklichung des Ideals der „Scientia generalis", wie es ihm vorschwebt, nur von einem Fortschritt der Analyse zu erwarten und zu erhoffen ist. Auf diesen einen Punkt konzentrieren sich fortan alle seine logischen Bestrebungen. Es gilt, zu einem „Alphabet der Gedanken" vorzudringen: es gilt, alle komplexen Denkformen in ihre Elemente, in letzte einfache Grundoperationen aufzulösen, in derselben Art, wie in der Zahlenlehre jede Zahl sich als ein Produkt von Primzahlen auffassen und darstellen läßt. So scheint auch hier die Einheit, die Einerleiheit und Einfachheit, die logische Gleichheit das letzte und höchste Ziel des Denkens zu bilden. Alle wahren Sätze sind, sofern sie dem Bereich der streng-rationalen, der „ewigen" Wahrheiten angehören, „virtuell-identische" Sätze, die sich auf das Prinzip der Identität und des Widerspruchs zurückführen lassen. Man kann — wie es Louis Couturat in seiner ausgezeichneten Darstellung getan hat — den Versuch machen, das Ganze von Leibniz' Logik unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und man kann, darüber hinausgehend, auch seine Erkenntnislehre, seine Naturphilosophie, seine Metaphysik in diesen Kreis einbeziehen. Man scheint damit nur Leibniz' eigene Weisung zu befolgen, da er stets erklärt hat, daß sich zwischen seiner Logik und Mathematik und seiner Metaphysik keine Scheidewand aufrichten lasse, — daß seine gesamte Philosophie mathematisch und aus dem innersten Grunde der Mathematik entsprungen sei.

Und doch zeigt sich, gerade wenn man diesen durchgängigen und unlöslichen Zusammenhang erwägt, daß das bisher betrachtete Grundmotiv, so bedeutsam und unentbehrlich es für den Aufbau von Leibniz' Gedankenwelt ist, das Ganze derselben nicht erschöpft. Denn je tiefer man sich in die Bedeutung und Eigenart des Leibnizschen Substanzbegriffs versenkt, um so schärfer tritt hervor, daß er nicht nur nach der inhaltlichen, sondern auch nach

der formalen Seite eine neue Wendung in sich schließt. Eine Logik, die sich rein und ausschließlich auf dem Gedanken der Identität aufbaut, die allen Sinn der Erkenntnis darin bestehen ließe, die Vielheit auf die Einheit, die Veränderung auf die Konstanz, die Verschiedenheit auf die strenge Gleichförmigkeit zu r e d u z i e r e n: — eine solche Logik würde dem Gehalt des neuen Substanzbegriffs nicht gerecht werden. Leibniz' Metaphysik unterscheidet sich von derjenigen Descartes' und Spinozas dadurch, daß sie an Stelle des Cartesischen Dualismus und des Spinozistischen Monismus ein „pluralistisches Universum" setzt. Die Leibnizische „Monade" ist keine arithmetische, keine bloß-n u m e r i s c h e Einheit, sondern sie ist d y n a m i s c h e Einheit. Das wahre Korrelat dieser Einheit aber ist nicht die Einzelheit, sondern die Unendlichkeit. Jede Monade ist ein lebendiger Kraftmittelpunkt: und erst die unendliche Fülle und die unendliche Verschiedenheit derselben macht die wahre Einheit der Welt aus. Die Monade besteht und „ist" nur, sofern sie t ä t i g ist: und ihre Tätigkeit besteht darin, zu immer neuen Zuständen überzugehen und sie stetig aus sich zu entfalten. „Die Natur der Monade besteht darin, f r u c h t b a r zu sein und aus sich immer neues Mannigfaltige zu gebären". So schließt jeder einfache Moment der Monade ihre Vergangenheit in sich und geht mit der Zukunft schwanger. Und niemals ist einer dieser Momente dem andern schlechthin g l e i c h; niemals läßt er sich in dieselbe Summe rein statischer „Eigenschaften" auflösen. Jede Bestimmtheit, die wir hier vorfinden, ist vielmehr nur im Ü b e r g a n g zu fassen. Ihre Erkennbarkeit, ihre rationale Erfaßbarkeit beruht nicht darauf, daß wir sie in einem einzelnen Merkmal fixieren können, sondern daß wir die Regel dieses Übergangs ins Auge fassen, daß wir uns ihn in seiner spezifischen G e s e t z l i c h k e i t vergegenwärtigen können. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, und führt man ihn bis zu Ende durch, so sieht man, daß das logische Grundmotiv, das Leibniz' Weltansicht beherrscht und durchdringt,

nur scheinbar das Motiv der Identität ist. An die Stelle jener analytischen Identität, wie sie für Descartes und Spinoza gilt, ist hier das Prinzip der Kontinuität getreten. Auf ihn baut sich Leibniz' Mathematik und seine gesamte Metaphysik auf. Kontinuität bedeutet Einheit in der Vielheit, Sein im Werden, Beharrlichkeit im Wandel. Sie besagt einen Zusammenhang, der sich nur im Wechsel und in der stetigen Andersheit von Bestimmungen ausdrücken kann — der daher die Mannigfaltigkeit ebenso notwendig, ebenso ursprünglich und wesentlich wie die Einheit fordert. Auch das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen tritt jetzt in ein neues Licht. Zwar scheint der Vorrang des Allgemeinen und sein logischer „Primat" von Leibniz noch unbedingt festgehalten zu werden. Das höchste Ziel aller Erkenntnis liegt in den „ewigen Wahrheiten", die ein allgemeines und notwendiges Verhältnis zwischen den Ideen, zwischen Subjekt und Prädikat des Urteils aussprechen. Die faktischen, die bloß-„kontingenten" Wahrheiten reichen an dieses logische Musterbild nicht heran; sie werden um so klarer und deutlicher erkannt, je mehr es gelingt, sie auf rein rationale Bestimmungen zurückzuführen und schließlich in ihnen aufzulösen. Dieses Ziel ist nur für einen göttlichen Verstand, nicht für die endliche menschliche Erkenntnis erreichbar; aber es bildet nichtsdestoweniger die Norm, nach dem diese sich richten, und den Leitstern, dem sie folgen muß. Und doch besteht auf der anderen Seite, nach der Grundanschauung, die Leibniz' Logik und seine Erkenntnislehre beherrscht, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen kein bloßes Subsumtionsverhältnis. Es gilt nicht nur, das eine dem andern unterzuordnen, sondern es gilt zu erkennen, wie es in ihm beschlossen und in ihm begründet ist. Neben den Satz der Identität tritt daher als gleichberechtigte und gleich-unentbehrliche Norm der Wahrheit das „Prinzip des zureichenden Grundes", das nach Leibniz die Voraussetzung für alle „Tatsachenwahrheiten" bildet. Wie

die Mathematik unter dem Satz der Identität, so steht die Physik unter dem Satz des zureichenden Grundes. Sie geht nicht in der Feststellung rein begrifflicher Verhältnisse auf; sie bleibt nicht bei der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung von Ideen stehen. Sie muß vielmehr von der Beobachtung, von der sinnlichen Erfahrung ihren Ausgang nehmen; aber sie kann sich andererseits freilich nicht damit begnügen, Beobachtungen einfach aneinanderzureihen und sie in dieser bloßen Anhäufung zu betrachten. Sie fordert statt eines derartigen Aggregats ein System: und sie kann zu diesem System nur gelangen, wenn es ihr gelingt, das lose Gefüge der „Tatsachen" derart zu festigen und in sich selbst zu verknüpfen, daß es als ein Inbegriff von „Gründen" und „Folgen" erscheint. Das räumliche Beisammen und das zeitliche Nacheinander wird erst dadurch zu einem echten „Konnex", in dem jedes Glied das andere nach festen Regeln bestimmt und bedingt, so daß sich aus jedem einzelnen Zustand des Universums, sofern er vollständig erkannt wird, die Totalität seiner Erscheinungen ablesen läßt.

Wir gehen hier nicht auf den besonderen Inhalt dieser Grundanschauung ein, sondern wir begnügen uns damit, ihr rein kategoriales Gefüge ins Auge zu fassen. Es tritt dann sofort hervor, daß, innerhalb dieser neuen Gesamtansicht, der Begriff des Ganzen eine andere und vertiefte Bedeutung gewonnen hat. Denn das „Ganze" der Welt, das es zu begreifen gilt, läßt sich jetzt nicht mehr auf eine bloße Summe von Teilen zurückführen und in ihr erschöpfend darstellen. Die Ganzheit erscheint als „organische", nicht als „mechanische" Ganzheit; ihr Sein besteht nicht in der Summe der Teile, sondern geht ihnen voran und macht sie selbst in ihrer Natur und Wesenheit erst möglich. Eben hierin liegt die entscheidende Differenz, durch welche sich die Einheit der Monade von der des Atoms unterscheidet. Das Atom ist Element und Grundbestand der Dinge in dem Sinne, daß es der letzte Rest bestand ist, der bei ihrer Teilung

zurückbleibt. Es ist ein „Eines", das sich der Vielheit gewissermaßen widersetzt; das gegenüber jedem Versuch, es abermals in Unterteile aufzulösen, in seiner Starrheit und Festigkeit, in seiner Ununterscheidbarkeit beharrt. Die Monade hingegen kennt einen solchen Gegensatz und Widerstand nicht; denn für sie gibt es überhaupt keine Alternative zwischen Einheit und Vielheit, kein Auseinanderfallen in diese beiden Momente, sondern nur deren innere Wechselbeziehung, deren notwendige Korrelation. Sie ist weder bloß-Eines noch ist sie bloß-Vieles, sie ist vielmehr der „Ausdruck der Vielheit in der Einheit" (*multorum in uno expressio*). Sie ist ein Ganzes, das nicht aus Teilen besteht oder aus ihnen resultiert, sondern das sich ständig und stetig in eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen auseinanderlegt. Ihre Besonderheit erweist sich in solchen fortschreitenden Akten der Besonderung: einer Besonderung, die immer nur möglich und immer nur verständlich ist unter der Voraussetzung, daß die Gesamtgestalt, aus der sie sich entfaltet, in sich selbst beschlossen und in sich selbst erhalten bleibt. Ihre Natur und Wesenheit schwächt und zerteilt sich somit nicht in der Abfolge dieser Bestimmungen; sondern sie ist in jeder von ihnen rein und ungebrochen enthalten und gewissermaßen zugegen. Für Leibniz faßt sich, begrifflich und terminologisch, diese Grundansicht im Begriff der Kraft zusammen: denn „Kraft" ist nach ihm der gegenwärtige Zustand, sofern er zu einem folgenden hinstrebt oder einen folgenden in sich schließt (*status ipse praesens, dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit*). Die Monade ist kein aggregatives, sondern ein dynamisches Ganze, das sich nicht anders als in einer Fülle, ja in einer Unendlichkeit verschiedener Wirkungen darstellen kann, das aber in eben dieser unendlichen Besonderung von Kraft-Äußerungen sich als ein und dasselbe lebendige Kraft-Zentrum bewährt. Diese Auffassung, die sich nicht mehr einfach im Begriff des Seins, sondern in dem der reinen Tätigkeit gründet, gibt dem

Problem des Individuellen einen ganz neuen Sinn. Innerhalb der Grenzen der analytischen Logik, der Logik der Identität, ist dieses Problem nur dadurch zu bewältigen, daß es gelingt, das Individuelle auf allgemeine Begriffe zurückzuführen und es als Spezialfall derselben zu erweisen. Nur in dieser Rückbeziehung und in dieser Anknüpfung ans Allgemeine läßt es sich überhaupt „denken", läßt es sich „klar und deutlich" erkennen. Für sich genommen bleibt alles Einzelne, in der Art, in der es sich der sinnlichen Wahrnehmung oder der bloßen Anschauung darstellt, „konfus"; wir können zwar in einem unbestimmten Gesamteindruck feststellen, daß es ist, aber wir können nicht mit wirklicher Genauigkeit und Sicherheit aussagen, was es ist. Die Erkenntnis dieses „Was" bleibt in jedem Falle dem Allgemeinen überlassen und vorbehalten; sie kann nur aus der Einsicht in die Natur der Gattung oder aus der Definition, die ein generelles Merkmal feststellt, gewonnen werden. Das Individuelle kann demgemäß immer nur in der Weise „begriffen" werden, daß es gleichsam vom Allgemeinen „umgriffen" wird, daß es ihm durch Subsumtion eingefügt wird. Auch Leibniz' Lehre vom Begriff hält sich noch vielfältig innerhalb dieses traditionellen Schemas; und doch ist seine Philosophie es gewesen, die an ihm eine entscheidende Kritik geübt und die es implizit verändert und umgestaltet hat. Denn in ihr wird zuerst dem Individuellen ein unveräußerliches Eigenrecht erkämpft. Es fungiert nicht nur als Fall und als Beispiel; sondern es drückt ein an-sich Wesenhaftes und durch sich selbst Wertvolles aus. Denn jede individuelle Substanz ist, innerhalb des Leibnizschen Systems, nicht nur ein Teil, ein Bruchstück, ein Fragment des Universums; sondern es ist dieses Universum selbst, gesehen von einem bestimmten Standort und unter einem bestimmten „Gesichtspunkt". Und nur die Totalität, die allbefassende Ganzheit dieser eigentümlichen und einzigartigen Gesichtspunkte macht die Wahrheit des Seins aus. Diese Wahrheit wird nicht in der

Weise bestimmt, daß die verschiedenen monadologischen Weltbilder irgendeinen Teilbestand gemeinsam haben, in welchem sie übereinstimmen und der demgemäß einen gemeinsamen Kern der „Objektivität" bildet. Sie läßt sich vielmehr nur derart fassen und erklären, daß jede Substanz, indem sie in sich selbst verharrt und nach einem ihr eigenen Gesetz ihre Vorstellungen entwickelt, in eben dieser ihr eigentümlichen Schöpfung auf die Gesamtheit aller anderen bezogen und gewissermaßen auf sie abgestimmt ist. Der Zentralgedanke der Leibnizschen Philosophie ist daher weder im Begriff der Individualität, noch im Begriff der Universalität zu suchen. Beide Begriffe lassen sich vielmehr nur mit- und durcheinander erklären: sie reflektieren sich in sich selber und sie erzeugen in dieser Reflexion den Grundbegriff der Harmonie, der den Ausgangspunkt und den Zielpunkt des Systems ausmacht. In unserem Selbstwesen — so heißt es in Leibniz' Schrift „Von der wahren Theologia mystica" — stecket ein Keim, ein Fußtapf, ein Symbol der göttlichen Wesenheit und ihre wahre Ebenbildlichkeit. Das besagt, daß nur die höchste Steigerung aller individuellen Energien, nicht aber ihre Nivellierung, ihre Angleichung und Auslöschung, zur Wahrheit des Seins, zur höchsten Harmonie und zur intensivsten Fülle der Wirklichkeit hinführt. Mit diesem Grundgedanken ist eine neue geistige Orientierung gefordert; ist nicht nur eine Wandlung in einzelnen Ergebnissen vollzogen, sondern der ideelle Schwerpunkt der gesamten Weltansicht an eine andere Stelle gerückt. —

Für die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts scheint freilich diese innere Wandlung zunächst keine unmittelbare, historisch-aufweisbare Bedeutung zu besitzen. Denn das Ganze von Leibniz' philosophischen Grundüberzeugungen wirkt hier nicht sofort als lebendige und gegenwärtige Macht. Das achtzehnte Jahrhundert kennt die Leibnizsche Philosophie zunächst nur in einer durchaus unvollkommenen, in einer rein „exoterischen" Form. Es ist für seine Kenntnis von

Leibniz' Lehre auf wenige Schriften angewiesen, die, wie die „Monadologie" und die „Theodizee", einem äußeren und zufälligen Anlaß ihre Entstehung verdanken, und die diese Lehre nicht in streng-begrifflicher Begründung und Durchführung, sondern nur in populärer Umschreibung und Abkürzung enthalten. Das Hauptwerk der Leibnizschen Erkenntnislehre, die „Nouveaux Essais sur l'entendement humain", wird erst im Jahre 1765, durch die Ausgabe, die Raspe nach dem Manuskript in Hannover veranstaltet, in den Gesichtskreis des achtzehnten Jahrhunderts gerückt: zu einer Zeit, da seine eigene Entwicklung und Gedankenbildung schon zum großen Teil abgeschlossen war. Der Einfluß der Leibnizschen Gedanken ist daher ein durchaus-indirekter: sie werden nur in der Umbildung wirksam, die sie im System Wolffs erfahren haben. Wolffs Logik und Methodenlehre aber unterscheidet sich von der Leibnizschen eben dadurch, daß sie die Mannigfaltigkeit ihrer Ansätze wieder auf ein möglichst-einfaches und gleichförmiges Schema zurückzubringen sucht. Er gibt dem Gedanken der Harmonie, dem Prinzip der Kontinuität und dem Satz des zureichenden Grundes ihre bestimmte Stelle innerhalb des Systems; aber er sucht andererseits ihre originäre Bedeutung und ihre Selbständigkeit einzuschränken und sie als Folgerungen und Ableitungen aus dem Satz des Widerspruchs zu erweisen. So werden die Leibnizschen Begriffe und die Grundmotive seines Systems dem achtzehnten Jahrhundert nur mit bestimmten Einschränkungen übermittelt — und sie erscheinen hier wie durch ein fremdes Medium gesehen und in ihm gebrochen. Allmählich aber setzt eine gedankliche Bewegung ein, die darauf geht, diese Brechung zu beseitigen und diese Schranke der Auffassung aufzuheben. In Deutschland ist es Wolffs bedeutendster Schüler, Alexander Baumgarten, der seine geistige Selbständigkeit und Originalität auch an diesem Punkte bekundet. Baumgarten findet in seiner Metaphysik und insbesondere in dem Entwurf seiner Ästhetik den Weg zu bestimmten Leibnizschen

Kerngedanken zurück, die bis dahin wie verschüttet gelegen hatten. Die Entwicklung der deutschen Ästhetik und die Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie führt jetzt zu der originalen und tiefen Fassung des Problems der Individualität zurück, wie sie in Leibniz' Monadenlehre und im „System der prästabilierten Harmonie" ursprünglich bezeichnet und angelegt ist. Aber auch innerhalb der französischen Kultur des achtzehnten Jahrhunderts, in der zunächst der Cartesische Einfluß noch weitaus überwiegt, macht sich allmählich die Einwirkung und Nachwirkung bestimmter Leibnizscher Grundgedanken und Grundprobleme immer stärker geltend. Der Weg geht hier nicht über die Ästhetik und Kunstlehre, die sich nur schwer aus dem Bannkreis der klassizistischen Theorie des siebzehnten Jahrhunderts befreit; er führt vielmehr über die Naturphilosophie und über die beschreibende Naturwissenschaft, innerhalb deren sich der starre Formbegriff nach und nach zu lösen beginnt. Es ist der Leibnizsche Entwicklungsgedanke, der jetzt mit immer stärkerem Nachdruck betont wird, und der das Natursystem des achtzehnten Jahrhunderts, das vom Gedanken der Konstanz der Arten beherrscht wird, allmählich von innen her verändert. Von Maupertuis' Wiederaufnahme der Grundgedanken der Leibnizschen Dynamik und von seiner Verteidigung und Deutung des Prinzips der Kontinuität bis zu Diderots Physik und Metaphysik des Organischen und zu den ersten Ansätzen einer umfassenden beschreibenden Naturlehre in Buffons „Histoire naturelle" läßt sich hier ein stetiger Fortgang verfolgen. Voltaire übt im „Candide" seinen Witz an Leibniz' Theodizee, und in seiner Schrift über die Elemente der Newtonschen Philosophie wirft er ihm vor, daß auch in der Naturlehre seine Begriffe den Fortschritt der Wissenschaft nur gehemmt hätten. „Sa raison insuffisante, sa continuité, son plein, ses monades etc. — so schreibt Voltaire im Jahre 1741 — sont des germes de confusion, dont M. Wolf a fait éclore méthodiquement 15 volumes in 4° qui mettront

plus que jamais les têtes allemandes dans le goût de lire beaucoup et d'entendre peu“ [1]). Aber nicht immer hat Voltaire in dieser Weise geurteilt. Wo er, wie im Siècle de Louis XIV, die geistige Gesamtstruktur des siebzehnten Jahrhunderts sichtbar zu machen und sie in ihren Grundkräften zu verstehen suchte, da konnte er an Leibniz nicht vorübergehen, und er hat hier die universelle Bedeutung seiner Gesamtleistung ohne Rückhalt anerkannt. Deutlicher noch tritt diese Wandlung des Urteils in der auf Voltaire folgenden Generation, im Kreise des französischen Enzyklopädismus, hervor. d'Alembert bekundet, wenngleich auch er die Prinzipien der Leibnizschen Metaphysik bestreitet, überall die tiefste Bewunderung für Leibniz' philosophisches und mathematisches Genie. Und Diderots Artikel über Leibniz in der Enzyklopädie verkündet das enthusiastische Lob von Leibniz; er erklärt mit Fontenelle, daß Deutschland durch diesen einen Geist ebensoviel Ehre gewonnen habe, wie Griechenland durch Platon, durch Aristoteles und Archimedes insgesamt. Von solcher persönlicher Lobpreisung bis zur wirklichen Durchdringung und zum tieferen Verständnis der Prinzipien der Leibnizschen Philosophie ist freilich noch ein weiter Weg. Und doch muß man, wenn man sich die geistige Gesamtstruktur des achtzehnten Jahrhunderts vergegenwärtigen und wenn man sie sich in ihrem Aufbau verständlich machen will, die beiden verschiedenen gedanklichen Ströme, die hier zusammenfließen, deutlich voneinander sondern. Die klassische Cartesische Form der Analysis und jene neue philosophische Synthesis, die sich in Leibniz anbahnt, wirken hier gemeinsam und greifen ineinander ein. Von der Logik der „klaren und deutlichen Begriffe“ führt der Weg zur Logik des „Ursprungs“ und zur Logik der Individualität weiter, — von der bloßen Geometrie zur Dynamik und zur dynamischen

1) Vgl. Voltaires Korrespondenz; insbes. die Briefe an Mairan vom 5. V. 1741 und an Maupertuis vom 10. 8. 1741.

Naturphilosophie, vom „Mechanismus“ zum „Organismus“, vom Prinzip der Identität zu dem der Unendlichkeit, der Kontinuität und der Harmonie. In diesem Grundgegensatz lagen die großen gedanklichen Aufgaben beschlossen, die das Denken des achtzehnten Jahrhunderts zu bewältigen hatte, und die es in seiner Erkenntnislehre wie in seiner Naturlehre, in seiner Psychologie wie in seiner Staats- und Gesellschaftslehre, in seiner Religionsphilosophie wie in seiner Ästhetik von verschiedenen Seiten her in Angriff nimmt.

Zweites Kapitel.

Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie.

1.

Um die Bedeutung zu ermessen, die die Naturerkenntnis für die Entstehung und Gestaltung des modernen Weltbildes besitzt, darf man nicht bei der Betrachtung all der Einzelzüge stehen bleiben, die sie dem Inhalt dieses Weltbildes eingefügt und durch welche sie es entscheidend umgestaltet hat. Der Umfang dieser Einwirkungen scheint fast unermeßlich zu sein; und doch erschöpft sich in ihm keineswegs das Ganze der bildenden Kraft, die von der Naturerkenntnis ausgegangen ist. Ihre entscheidende Leistung liegt vielmehr an einer anderen Stelle: sie besteht nicht sowohl in dem neuen gegenständlichen Gehalt, der durch sie dem menschlichen Geiste vermittelt und zugänglich gemacht wurde, als vielmehr in der neuen Funktion, die sie ihm zuwies. Die Naturerkenntnis führt nicht schlechthin in die Welt der Gegenstände hinaus; sondern sie wird für den Geist zum Medium, innerhalb dessen er seine eigene Selbsterkenntnis vollzieht. Und damit setzt ein Prozeß ein, der wichtiger und bedeutsamer ist als alle Vermehrung und Erweiterung des bloßen Stoffes, mit welchem die neu-erwachende Naturwissenschaft das menschliche Wissen bereichert hat. Das Wachstum und das ständige Anschwellen dieses Stoffes,

scheint, schon im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, ins schlechthin-Grenzenlose zu gehen. Die feste Form der antiken und der mittelalterlichen Weltansicht zerbricht; die Welt hört auf ein „Kosmos" im Sinne einer übersehbaren, der Anschauung unmittelbar-zugänglichen Ordnung zu sein. Raum und Zeit weiten sich ins Unendliche: sie sind nicht mehr durch jenen festen Grundriß, wie ihn die antike Kosmologie in der Platonischen Lehre von den fünf regulären Körpern oder in dem Aristotelischen Stufenkosmos besaß, zu fassen, noch in endlichen Maßen und Zahlen zu erschöpfen. An Stelle der Einen Welt und des Einen Seins tritt die Unendlichkeit der Welten, die ständig aus dem Schoße des Werdens neugeboren werden, und deren jede nur eine einzelne vorübergehende Phase in dem unerschöpflichen Lebensprozeß des Universums bildet. Aber das Wesentliche der Umbildung liegt nicht in dieser grenzenlosen Ausbreitung; es liegt vielmehr darin, daß der Geist, in ihr und durch sie, einer neuen Kraft in sich selbst gewahr wird. Alles extensive Wachstum bliebe unfruchtbar und müßte ihn zuletzt ins Leere führen; — wenn er nicht dadurch zugleich eine neue Intensität, eine neue Konzentration in sich selbst gewönne. Und sie erst ist es, die ihn seines eigentlichen und wahren Wesens versichert. Seine höchste Energie und seine tiefste Wahrheit liegt nicht darin, daß er ins Unendliche hinauszugehen, sondern daß er sich ihm gegenüber zu behaupten vermag; daß er sich in seiner reinen Einheit der Unendlichkeit des Seins gewachsen zeigt. Schon Giordano Bruno, in dem zuerst das neue Weltgefühl in seiner ganzen Stärke durchbricht, bestimmt das Verhältnis von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt in diesem Sinne. Ihm ist das unendliche Werden, ihm ist das große Schauspiel der Welt, das sich ständig vor unseren Sinnen abspielt, die Gewähr für jenen tiefsten Sinn, den das Ich nur in sich selbst aufzufinden vermag. Die Kraft der Vernunft ist es, die für uns den einzigen Zugang zum Unendlichen bildet; die uns seiner ver-

sichert und die uns lehrt, ihm insofern Maß und Grenze zu setzen, als wir es zwar nicht in seinem Umfang beschränken, wohl aber in seinem allbefassenden und alles-durchdringenden Gesetz erkennen können. Diese Gesetzlichkeit des Universums, die im Denken entdeckt und kraft seiner bestimmt wird, bildet das notwendige Korrelat zu seiner anschaulichen Unermeßlichkeit. So entspringt die neue Auffassung der Natur, geistesgeschichtlich gesehen, aus einem doppelten Motiv und wird von scheinbar entgegengesetzten Kräften bestimmt und geformt. In ihr wirkt der Drang zum Einzelnen, Konkreten, Faktischen wie der Drang zum schlechthin-Universellen; der Grundtrieb, sich an der Welt mit klammernden Organen festzuhalten, wie der Trieb, sich über sie zu erheben, um erst in dieser Erhebung die wahre Überschau über sie zu gewinnen. Sinnendrang und Sinnenfreude vermählen sich hier mit der Kraft des Geistes, sich von allem bloß-Gegebenen loszureißen und den freien Flug in das Land der Möglichkeiten zu wagen. Der moderne Naturbegriff, wie er sich seit der Renaissance immer klarer und fester gestaltet, und wie er in den großen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts, bei Descartes, bei Spinoza und Leibniz seine philosophische Begründung und Rechtfertigung sucht, ist vor allem durch dieses neue Verhältnis charakterisiert, das sich in ihm zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Erfahrung und Denken, zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis* herstellt.

Dieser Wandel in der Methodik der Naturerkenntnis aber schließt zugleich eine entscheidende Wandlung der reinen „Ontologie" in sich: er verschiebt und verändert die Maßstäbe, an denen bisher die Ordnung des Seins gemessen wurde. Die Aufgabe des mittelalterlichen Denkens bestand wesentlich darin, die Architektonik des Seins in sich nachzubilden und sie in klaren Grundlinien zu beschreiben. In dem religiösen System des Mittelalters, wie es durch die Scholastik fixiert wird, wird jeder Realität ihre feste und

eindeutige Stelle zugewiesen; und mit dieser ihrer Stelle, mit dem größeren oder geringeren Abstand, in dem sie von dem Sein der höchsten Ursache steht, ist auch ihr Wert völlig bestimmt. Hier kann und hier darf es keinen Zweifel geben; hier weiß sich alles Denken geborgen in einer unverbrüchlichen Ordnung, die es nicht zu erschaffen, sondern lediglich zu empfangen hat. Gott, Seele, Welt: sie bilden die drei großen Angelpunkte des Seins; und ihnen gemäß gliedert sich das System des Wissens. Die Erkenntnis der Natur ist aus diesem System keineswegs ausgeschaltet; aber sie bleibt von Anfang an in einen festen Kreis des Seins gebannt, den sie nicht überschreiten kann, ohne damit sich selbst zu verlieren — ohne das Licht, das in ihr wirksam ist, in Dunkelheit zu verkehren. „Natürliche" Erkenntnis fällt mit „kreatürlicher" Erkenntnis zusammen: sie ist das Wissen, sofern es einem endlichen, geschaffenen, abhängigen Wesen zugänglich ist, und das Wissen, das sich auf keinen anderen Inhalt, als auf sinnlich-endliche Gegenstände, erstreckt. So ist es, nach der Seite des Subjekts wie nach der des Objekts, begrenzt und gebunden. Freilich fallen, gerade im mittelalterlichen Denken, die Grenzen des natürlichen Erkennens keineswegs mit den Grenzen des physisch-körperlichen, des materiellen Daseins zusammen. Es gibt nicht nur eine natürliche Erkenntnis der Körperwelt und der in ihr wirkenden Kräfte; sondern es gibt auch eine natürliche Erkenntnis vom Recht, vom Staat, ja von der Religion und ihren Grundwahrheiten. Denn der Umfang der natürlichen Erkenntnis wird nicht vom Gegenstand aus, sondern er wird von ihrem Ursprung her bestimmt. Alles Wissen, gleichviel auf welchen Inhalt es sich bezieht, ist „natürlich", wenn es lediglich der menschlichen Vernunft entspringt und sich, ohne auf andere Gewißheitsquellen zurückzugreifen, auf sie allein stützt. Die „Natur" bedeutet daher nicht sowohl einen bestimmten Kreis von Gegenständen, als sie vielmehr einen bestimmten Horizont des Wissens, des Er-

fassens von Wirklichkeit bedeutet. Ihr ist all das zuzurechnen, was im Gesichtskreis des „*lumen naturale*" liegt — was zu seiner Beglaubigung und zu seinem Verständnis keiner anderen Hilfe als der natürlichen Erkenntniskräfte bedarf. In diesem Sinne wird das „Reich der Natur" dem „Reich der Gnade" gegenübergestellt. Das eine ist uns durch die sinnliche Wahrnehmung und durch die an sie anknüpfenden Prozesse des logischen Urteilens und Schließens, des diskursiven Verstandesgebrauchs vermittelt — das andere ist uns nur durch die Kraft der Offenbarung zugänglich. Zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft braucht hierbei kein Gegensatz zu bestehen. Die großen Systeme der Hochscholastik sehen es vielmehr als ihre Grundaufgabe an, beide zu versöhnen und sie, ihrem Inhalt nach, miteinander in Einklang zu setzen. Das Reich der Gnade hebt das Reich der Natur nicht auf. Wenn es sich über die Natur hinausschwingt und sie gleichsam überwölbt, so greift es sie doch, ihrem reinen Bestande nach, nicht an: „*gratia naturam non tollit, sed perficit*". Aber immer gilt, daß die eigentliche Vollendung der Natur nicht in ihr selbst zu finden ist, sondern jenseits ihrer gesucht werden muß. Weder die Wissenschaft, noch die Sittlichkeit, weder das Recht noch der Staat können allein auf ihrem Fundament errichtet werden. Immer bedarf es, um sie zur wahrhaften Vollkommenheit zu bringen, einer übernatürlichen Assistenz. Denn das „natürliche Licht" als solches birgt in sich selbst keine eigentümliche Wahrheit mehr; es ist gebrochen und verdunkelt, und kann sich aus dieser Verdunkelung nicht selbst befreien und wiederherstellen. Für das mittelalterliche Denken bleibt, sowohl im theoretischen, wie im praktischen Gebiete, neben dem göttlichen Gesetz eine eigene, relativ-selbständige Sphäre des natürlichen Gesetzes bestehen; eine Sphäre, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist und die durch sie beherrscht und durchdrungen werden kann. Aber immer soll die „*lex naturalis*" nur die Vorstufe und den Anknüpfungspunkt für die „*lex divina*" bilden,

die allein imstande ist, die durch den Sündenfall verlorene Urstandserkenntnis wiederherzustellen. Die Vernunft ist und bleibt die Dienerin der Offenbarung (tanquam famula et ministra); sie führt, schon im Kreise der natürlichen geistigen und seelischen Kräfte, auf sie hin und hilft ihr den Boden bereiten.

Diese Anschauung, die weit über die Zeiten der Scholastik hin wirksam bleibt, und die sich zum Beispiel in der Grundlegung der altprotestantischen Theologie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert noch unangefochten behauptet[1]), wird durch die Naturansicht der Renaissance von zwei verschiedenen Seiten her angegriffen. Die Naturphilosophie der Renaissance geht hier voran; denn ihre Grundtendenz und ihr Grundprinzip läßt sich dahin aussprechen, daß das wahre Sein der Natur nicht im Kreise des Geschaffenen, sondern im Kreis des Schaffens zu suchen ist. Die Natur ist mehr als bloße Kreatur; sie hat am ursprünglichen göttlichen Sein Anteil, weil in ihr selbst die Kraft des göttlichen Wirkens lebendig ist. Der Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf ist damit aufgehoben. Die Natur steht nicht länger als das bloß-Bewegte dem göttlichen Beweger gegenüber; sie ist vielmehr ein innerlich-bewegendes, ein ursprünglich-gestaltendes Prinzip. Dieses Vermögen zur Selbstgestaltung und Selbstentfaltung prägt ihr das Siegel des Göttlichen auf. Denn Gott darf nicht als eine Kraft gedacht werden, die von außen her angreift und als bewegende Ursache auf einen fremden Stoff einwirkt; er geht vielmehr selbst in die Bewegung ein und ist in ihr unmittelbar-gegenwärtig. Eine solche Weise der „Gegenwart" ist es, die dem Göttlichen gemäß, und die seiner allein würdig ist. „Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum prin-

1) Näheres hierüber s. bes. bei Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891.

cipium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria quam habeant tot quot in illius gremio vivunt". In diesen Sätzen Giordano Brunos stellt sich eine radikale Wandlung des Naturbegriffs dar. Die Natur ist in den Kreis des Göttlichen emporgehoben und sie scheint in der Unendlichkeit des Göttlichen aufzugehen; aber auf der anderen Seite bedeutet sie gerade die Individualität, das Eigen-Sein und das Einzel-Sein, der Gegenstände. Und auf dieser eigentümlichen Kraft, die von jedem Ding als einem besonderen Wirkens-Zentrum ausstrahlt, beruht auch sein unverlierbarer Wert, beruht die „Würde", auf die es im Ganzen des Seins Anspruch hat. Im Namen der „Natur" ist jetzt dies alles zugleich befaßt: er bedeutet die Einordnung aller Teile unter das Eine allbefassende Ganze des Wirkens und Lebens, die nichtsdestoweniger keine bloße Unterordnung mehr ist; denn der Teil ist nicht nur im Ganzen, sondern er behauptet sich auch gegen dasselbe; er bildet ein spezifisch-Eigentümliches und spezifisch-Notwendiges. Das Gesetz, dem die Einzelwesen folgen, ist ihnen nicht von einem fremden Gesetzgeber vorgeschrieben und aufgedrängt; es ist in ihrem eigenen Sein gegründet und aus ihm heraus vollständig erkennbar. Mit dieser Folgerung ist bereits der zweite wesentliche Schritt getan — ist der Übergang von der dynamischen Naturphilosophie der Renaissance zur mathematischen Naturwissenschaft implizit vollzogen. Denn auch diese letztere baut sich rein und vollständig auf dem Grundgedanken des Gesetzes auf, der jetzt freilich eine straffere und bestimmtere Bedeutung erhält. Die strenge Forderung, die jetzt erhoben wird, besteht darin, das Gesetz des Wirkens, in dem die Natur der Dinge besteht, nicht nur ahnend zu erfassen, sondern es bestimmt und deutlich zu erkennen; sich nicht nur mitfühlend in dasselbe zu versenken, sondern es in klaren Begriffen auszusprechen. Weder das Gefühl, noch die sinnliche Anschauung oder die Phantasie können dieser Forderung gerecht werden: sie läßt sich nur erfüllen, wenn auf einem neuen bisher un-

betretenen Wege der Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, zwischen „Erscheinung" und „Idee" gesucht wird. Die sinnliche Beobachtung muß sich mit der exakten Messung verbinden, und aus beiden muß die neue Form der Natur-Theorie erwachsen. Auch diese, wie sie bei Kepler und Galilei begründet wird, ist noch immer von einem großen religiösen Impuls erfüllt und wird durch ihn vorwärts getrieben. Sie stellt sich nach wie vor das Ziel, in der Gesetzlichkeit der Natur die Spuren ihrer Göttlichkeit zu entdecken. Aber eben kraft dieser ihrer religiösen Grundstimmung muß sie in einen immer schärferen Konflikt gegen die traditionellen Glaubensformen geraten. Der Kampf, den die Kirche gegen das Vordringen des modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Geistes geführt hat, wird erst unter diesem Gesichtspunkt völlig verständlich. Was sie in ihm bekämpfte, das waren keineswegs die einzelnen Forschungsresultate. Zwischen ihnen und dem Inhalt der kirchlichen Lehre wäre an sich eine Versöhnung möglich gewesen: wie denn Galilei selbst lange Zeit an eine solche Versöhnung geglaubt und in aller Aufrichtigkeit an ihr gearbeitet hat. Aber das tragische Mißverständnis, an dem er zuletzt gescheitert ist, bestand darin, daß er den Gegensatz, den er zu überbrücken strebte, an einer falschen Stelle suchte; daß er sich selbst und die radikale Erneuerung der methodischen Gesinnung, die sich in ihm vollzogen hatte, unterschätzte. So griff er den Widerstreit nicht in seiner eigentlichen und letzten Wurzel an, sondern blieb bei einer Anpassung und Ausgleichung der mittelbaren Folgerungen stehen. In Wahrheit war es nicht die neue Kosmologie, der sich die herrschenden kirchlichen Gewalten mit aller Kraft widersetzten: denn als bloße mathematische „Hypothese" konnten sie ebensowohl das Kopernikanische wie das Ptolemäische System annehmen. Aber was nicht zu dulden war und was die Grundfesten des kirchlichen Systems bedrohte, war der neue Wahrheitsbegriff, den Galilei ver-

kündete [1]). Neben die Wahrheit der Offenbarung tritt jetzt eine eigene und ursprüngliche, eine selbständige Wahrheit der Natur. Diese Wahrheit ist uns nicht im Wort Gottes, sondern in seinem Werk gegeben; sie beruht nicht auf dem Zeugnis der Schrift oder der Tradition, sondern sie liegt uns jederzeit gegenwärtig vor Augen. Aber sie ist freilich nur für den lesbar, der die Schriftzüge, in denen sie sich darstellt, zu erfassen und der sie sich zu enträtseln weiß. Sie kann nicht in bloße Worte gekleidet werden; sondern der ihr allein entsprechende und der ihr gemäße Ausdruck liegt in den mathematischen Gebilden, in den Figuren und Zahlen. Aber in ihnen und durch sie stellt sie sich auch in vollendeter Form, in lückenloser Geschlossenheit und in durchsichtiger Klarheit dar. Zu solcher Helle und Durchsichtigkeit, zu solcher Eindeutigkeit vermag die Offenbarung durch das Wort niemals zu gelangen; denn das Wort als solches bleibt immer schillernd und vieldeutig und läßt eine Mehrheit der Auslegungen zu. Seine Erfassung und Deutung ist Menschenwerk und daher notwendig Stückwerk; während in der Natur der Gesamtplan, nach welchem das Universum gebaut ist, in seiner unzerstückelten und unverbrüchlichen Einheit vor uns liegt und nur des menschlichen Geistes zu harren scheint, der ihn erkennt und ausspricht.

Und dieser Geist war, nach dem Urteil des achtzehnten Jahrhunderts, inzwischen erschienen. Was Galilei gefordert hatte, das war in Newton Wirklichkeit geworden; das Problem, das die Renaissance gestellt hatte, schien in überraschend kurzer Zeit seine abschließende und endgültige Lösung gefunden zu haben. Galilei und Kepler hatten den Gedanken des Naturgesetzes in seiner ganzen Weite und Tiefe, in seiner methodischen Grundbedeutung erfaßt: aber die konkrete Anwendung dieses Gedankens hatten sie nur an einzelnen Naturerscheinungen, am Phänomen des freien Falls

1) Vgl. hierzu die näheren Darlegungen in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem, 3. Aufl., Bd. I, S. 276 ff.

und am Phänomen der Planetenbewegung, aufzuzeigen vermocht. Hier blieb also noch immer eine Lücke offen, in die der Zweifel sich einnisten konnte: denn noch fehlte der Nachweis, daß die strenge Gesetzlichkeit, die sich in den Teilen als gültig erwies, sich auf das Ganze übertragen ließ, daß das Universum als solches den exakten Begriffen der mathematischen Erkenntnis zugänglich und durch sie adäquat-erfaßbar sei. In Newtons Werk war dieser Nachweis erbracht. Hier war nicht mehr die Rede von einem besonderen Naturphänomen; hier galt es nicht lediglich, einen begrenzten Kreis von Erscheinungen auf Regel und Ordnung zurückzuführen, sondern hier ging es um die Ermittlung und um die klare Fixierung eines, ja des kosmischen Grundgesetzes. Dieses Grundgesetz schien in Newtons Theorie der Gravitation gewonnen und gesichert. Und damit erst war der Triumph des menschlichen Wissens entschieden — war eine Urkraft der Erkenntnis entdeckt, die der Urkraft der Natur gewachsen schien. Das gesamte achtzehnte Jahrhundert hat die Leistung Newtons in diesem Sinne verstanden und gewürdigt. Es verehrt in Newton den großen empirischen Forscher; aber es bleibt hierbei nicht stehen, sondern es betont immer wieder und in wachsender Eindringlichkeit, daß Newton nicht nur der Natur, sondern auch der Philosophie feste und dauernde Regeln gegeben habe. Nicht minder wichtig als seine Forschungsresultate sind die Forschungsmaximen, die er aufgestellt hat, sind die „*regulae philosophandi*", die er in der Naturerkenntnis zur Geltung gebracht und die er ihr für immer eingeprägt hat. Die grenzenlose Bewunderung und Verehrung, die das achtzehnte Jahrhundert Newton entgegenbringt, gründet in dieser Auffassung seines Gesamtwerkes. Nicht ausschließlich um seines Ertrags und um seines Zieles willen erscheint dieses Werk bedeutsam und unvergleichlich, sondern noch mehr um des Weges willen, der zu diesem Ziel geführt hatte. Newton hat der Naturerkenntnis zuerst den Weg von willkürlichen und phantastischen Annah-

men zur Klarheit des Begriffs, vom Dunkel zum Licht gewiesen.

„Nature and Nature's laws lay hid in night
God said: „Let Newton be" and all was light."

In diesen Versen Popes drückt sich am prägnantesten der Charakter der Verehrung aus, die Newton im Denken der Aufklärungszeit genießt. Mit ihm und durch ihn glaubte sie endlich auf festem Boden zu stehen; glaubte sie ein Fundament gefunden zu haben, das durch keine künftigen Umwälzungen der Naturerkenntnis mehr erschüttert werden könne. Die Wechselbeziehung zwischen der Natur und der menschlichen Erkenntnis ist jetzt ein für allemal festgestellt; das Band, das beide umschließt, ist fortan unzerreißbar. Beide Glieder der Korrelation sind völlig selbständig; aber sie stehen nichtsdestoweniger, vermöge dieser Selbständigkeit, miteinander in durchgängiger Harmonie. Die Natur im Menschen kommt gewissermaßen der Natur des Kosmos entgegen und findet sich in ihr wieder. Wer die eine entdeckt, der wird mit ihr zugleich der anderen gewiß. Schon die Naturphilosophie der Renaissance hatte unter der Natur das Gesetz verstanden, das die Dinge nicht von außen empfangen, sondern das aus ihrem eigenen Wesen quillt, das ihnen ursprünglich mitgegeben und eingepflanzt ist.

„Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus
Et lex qua peragunt proprium cuncta entia cursum" [1]).

Um dieses Gesetz zu finden, dürfen wir nicht unsere eigenen Vorstellungen und unsere subjektiven Phantasien in die Natur hineinlegen; wir müssen vielmehr ihrem eigenen Lauf folgen und ihn durch Beobachtung, durch das Experiment, durch Messung und Rechnung feststellen. Aber eben die Grundmaße, die wir hierbei gebrauchen, sind nicht den sinnlichen Daten allein zu entnehmen. Sie führen auf

1) Giordano Bruno, De Immenso, Lib. VIII, Cap. 9; Opera latina T. I, P. 2, S. 310.

jene universellen Funktionen des Vergleichens und Zählens, des Verknüpfens und Unterscheidens zurück, die das Wesen des Intellekts ausmachen. So entspricht der reinen Selbstgesetzlichkeit der Natur die Autonomie des Verstandes. In ein und demselben geistigen Emanzipationsprozeß sucht die Philosophie der Aufklärung die Selbständigkeit der Natur und die Selbständigkeit des Verstandes zu erweisen. Beide sollen jetzt in ihrer Urwüchsigkeit erkannt und durch sie fest aufeinander bezogen werden. Jede Vermittlung zwischen beiden, die sich auf eine jenseitige Kraft und auf ein jenseitiges Sein beruft, wird damit entbehrlich. Eine solche Vermittlung vermag das Band zwischen Natur und Geist nicht fester zu knüpfen; sie hat es vielmehr schon durch den bloßen Ansatz des Problems, schon durch die Frage, unter die sie Natur und Geist stellt, gelockert, und sie muß zuletzt dahin führen, es völlig zu zerschneiden. Auch die Metaphysik der neueren Zeit hatte, in den Systemen des Okkasionalismus, diesen Schnitt vollzogen; sie hatte das selbständige Wirken der Natur und die selbständige Form des Geistes der Allmacht der höchsten göttlichen Ursache aufgeopfert. Gegenüber diesem Rückfall in die Transzendenz verkündet die Philosophie der Aufklärung für die Natur wie für die Erkenntnis das reine Prinzip der Immanenz. Beide müssen aus ihrem eigenen Wesen begriffen werden; und dieses Wesen ist kein dunkles und geheimnisvolles, dem Verstand undurchdringliches Etwas, sondern es besteht in Prinzipien, die ihm völlig zugänglich sind, die er aus sich heraus aufzufinden und systematisch zu klären vermag.

Aus dieser Grundanschauung erklärt sich die fast unbeschränkte Macht, die das naturwissenschaftliche Erkennen über das gesamte Denken der Aufklärungszeit gewinnt. d'Alembert hat das achtzehnte Jahrhundert als das philosophische Jahrhundert bezeichnet; aber mit nicht geringerem Recht und mit nicht minderem Stolz pflegt es sich als das naturwissenschaftliche Jahrhundert zu bezeich-

nen. Die Organisation der Naturwissenschaft war bereits im siebzehnten Jahrhundert weit fortgeschritten, und sie war schon hier zu einem gewissen inneren Abschluß gelangt. In England war durch die im Jahre 1660 erfolgte Gründung der „Royal Society" ein festes Zentrum für alle naturwissenschaftlichen Bestrebungen geschaffen worden. Sie hatte schon zuvor als eine freie Vereinigung einzelner Forscher bestanden und gewirkt, sie war als „unsichtbares Kollegium" (*invisible college*) vorhanden, bevor sie durch das königliche Gründungsdekret ihre staatliche Verfassung und ihre staatliche Sanktion erhielt. Und sie prägte schon hier eine bestimmte methodische Grundgesinnung aus; sie wies immer wieder darauf hin, daß kein Begriff in der Physik zulässig sei, der nicht zuvor seine empirische Probe bestanden, der sich nicht am Experiment und durch dasselbe bewährt habe. Die Bewegung, die hier einsetzt, greift sodann auf Frankreich über, wo sie in der durch Colbert gestifteten „Académie des Sciences" (1666) ihren ersten Stützpunkt findet. Aber erst das achtzehnte Jahrhundert hat dieser Bewegung ihre ganze Weite und ihre über alle Gebiete des geistigen Lebens sich erstreckende Wirksamkeit gegeben. Hier tritt sie aus dem Kreis der Akademien und der gelehrten Sozietäten heraus; sie wird aus einer Angelegenheit der Gelehrsamkeit zu einem der wichtigsten und tiefsten Anliegen der gesamten Kultur. Jetzt greifen nicht nur die empirischen Forscher, nicht nur die Mathematiker und Physiker, sondern auch die Denker, von denen eine neue Orientierung über die Gesamtheit der Geisteswissenschaften erstrebt wird, in sie ein. Eine Erneuerung dieser Wissenschaften, ein tieferer Einblick in den Geist der Gesetze, in den Geist der Gesellschaft, der Politik, der Dichtkunst selbst scheint unmöglich, wenn sie nicht in stetem Hinblick auf das große Vorbild der Naturwissenschaften versucht wird. Wieder ist es d'Alembert, der nicht nur in seiner eigenen Person dieses Bündnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften vollzogen, sondern der auch in seinen „Eléments de Philosophie" das

Prinzip, auf dem es beruht, mit größter Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen hat. „Die Naturwissenschaft führt uns von Tag zu Tag neue Reichtümer zu; die Geometrie hat, indem sie ihre Grenzen erweiterte, ihre Fackel in diejenigen Teile der Physik, die ihr unmittelbar benachbart sind, vorgetragen; das wahre Weltsystem ist endlich erkannt worden. Von der Erde bis zum Saturn, von der Geschichte der Himmel bis zur Geschichte der Insekten hin finden wir das Antlitz der Naturforschung verwandelt. Und damit haben auch alle anderen Wissenschaften eine neue Form gewonnen. Die geistige Gärung, die durch die Naturwissenschaft bewirkt wurde, hat an ihren Grenzen nicht Halt gemacht; sie hat sich gleich einem Strom, der seine Dämme durchbricht, auf alle Gebiete fortgepflanzt. Von den Anfangsgründen der profanen Wissenschaften bis zu den Grundlagen der Offenbarung, von der Metaphysik bis zu den Grundfragen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den scholastischen Streitigkeiten der Theologen bis zu den wirtschaftlichen Problemen, vom Naturrecht bis zum positiven Recht hin, kurz von den Fragen, die uns am nächsten angehen bis zu denen, die uns nur noch mittelbar berühren, ist alles diskutiert, analysiert oder zum mindesten aufgerührt worden. Ein neues Licht, das sich über manche Gegenstände verbreitete, eine neue Dunkelheit über viele andere war die Frucht und Folge dieser allgemeinen Bewegung der Geister, wie die Wirkung von Ebbe und Flut darin besteht, daß manche Gegenstände ans Land geschwemmt, andere von ihm losgerissen werden“ [1]). Es gibt keinen namhaften Denker des achtzehnten Jahrhunderts, der sich dieser Grundtendenz völlig entzogen hat. Voltaire macht nicht durch seine Dichtungen und durch seine ersten philosophischen Entwürfe, sondern durch sein Eintreten für Newton, durch seine „Eléments de la Philosophie de Newton“ in Frankreich zuerst Epoche; unter Diderots Schriften findet sich

1) d'Alembert, Eléments de Philosophie, vgl. oben S. 2 f.

ein Werk über die Elemente der Physiologie, und unter den Schriften Rousseaus eine Darstellung der Grundlehren der Chemie. Montesquieus erste Arbeiten beziehen sich auf physikalische und physiologische Probleme — und es scheint, daß er nur durch einen äußeren Umstand, durch ein Augenleiden, das sich frühzeitig bei ihm einstellte und ihm die Beobachtung erschwerte, von ihrer weiteren Verfolgung zurückgehalten worden ist. „Fast möchte man meinen" — so sagt er in jenem Stil, der für seine Jugendarbeiten kennzeichnend ist —, „daß die Natur jenen Jungfrauen gleicht, die lange Zeit ihren Schatz bewahren, die sich aber dann eben diesen Schatz, den sie mit solcher Standhaftigkeit verteidigt haben, in einem Augenblicke rauben lassen" [1]). Das gesamte achtzehnte Jahrhundert ist von dieser Überzeugung durchdrungen: von dem Glauben, daß nun endlich in der Geschichte der Menschheit der Zeitpunkt gekommen sei, um der Natur ihr sorgsam behütetes Geheimnis zu entreißen, — um sie nicht länger im Dunkel zu lassen und sie als unverstandenes Mysterium anzustaunen, sondern um sie in das helle Licht des Verstandes zu rücken und sie mit all seinen Grundkräften zu durchdringen.

Dazu aber war vor allem erforderlich, daß das Band zwischen Theologie und Physik nunmehr endgültig zerschnitten wurde. So sehr dieses Band im achtzehnten Jahrhundert bereits gelockert war — völlig gelöst war es keineswegs. Die Autorität der Schrift wurde auch in Fragen der reinen Naturerkenntnis noch immer eifrig gehütet und verteidigt. Der Spott, den Voltaire immer wieder über die „biblische Physik" ausschüttet, erscheint uns heute überlebt und schal; aber ein gerechtes historisches Urteil darf nicht vergessen, daß er im achtzehnten Jahrhundert noch immer einem gefährlichen und ernsthaften Gegner galt. Die Orthodoxie hatte auf das Prinzip der Verbalinspiration noch keines-

1) Über Montesquieus frühe naturwissenschaftliche Arbeiten vgl. z. B. Sainte Beuve, Montesquieu, Causeries du Lundi, T. VII.

wegs verzichtet; und in diesem Prinzip lag die Folgerung beschlossen, daß in der mosaischen Schöpfungsgeschichte eine echte Wissenschaft der Natur enthalten sei, an deren Grundergebnissen nicht gerüttelt werden dürfe. Nicht nur Theologen, sondern auch Physiker und Biologen bemühen sich darum, diese Wissenschaft zu stützen und zu erläutern. Im Jahre 1726 erscheint, unter dem Titel der „Théologie physique", eine Schrift des Engländers Derham in französischer Übersetzung, der später die „Théologie astronomique" von Derham, die „Théologie de l'Eau" von Fabricius, die „Theologie des Insectes" von Lesser folgte [1]). Voltaire eifert nicht nur gegen die angeblichen Ergebnisse dieser theologischen Physik; er sucht sie vor allem methodisch zu vernichten und sie als eine monströse Ausgeburt des theologischen Geistes, als einen Bastard von Glauben und Wissenschaft, zu diskreditieren. „Da will der eine mich auf dem Wege der Physik dazu bringen, daß ich an die Dreieinigkeit glaube; er sagt mir, daß die drei Personen in der Gottheit den drei Dimensionen des Raumes gleichen. Ein anderer behauptet, daß er mir die Transsubstantiation handgreiflich erweisen werde: er zeigt mir, kraft der Grundgesetze der Bewegung, wie ein Accidens ohne sein Subjekt existieren könne". Erst allmählich bricht sich die klare methodische Scheidung Bahn. Die Geologie geht hier voran, indem sie vor allem das zeitliche Schema durchbricht, in das die biblische Schöpfungsgeschichte eingespannt ist. Schon im siebzehnten Jahrhundert hatten sich die Angriffe vornehmlich auf dieses Schema gerichtet. Fontenelle vergleicht den Glauben der Alten an die Unveränderlichkeit der Himmelskörper dem Glauben einer Rose, die sich darauf berufen wollte, daß seit Rosengedenken noch niemals ein Gärtner gestorben sei. Ernster wird die Kritik, seitdem sie sich auf bestimmte empirische

1) Über Umfang und Inhalt dieser Literatur zur „theologischen Physik" vgl. die näheren Angaben bei D. Mornet, Les sciences de la Nature en France au XVIII siècle, Paris 1911, S. 31 ff.

Ergebnisse, insbesondere auf paläontologische Funde stützt. Thomas Burnets Schrift: „Telluris sacra theoria" (1680) sowie seine „Archaeologia philosophica" (1692) bemüht sich noch, die objektive Wahrheit des biblischen Schöpfungsberichts zu bestätigen; aber Burnet muß hierfür auf das Prinzip der Verbalinspiration ausdrücklich Verzicht leisten und zu einer allegorischen Deutung seine Zuflucht nehmen, die ihm gestattet, alle Zeitmaße der Bibel umzustoßen. An Stelle der einzelnen Schöpfungstage treten Epochen oder Perioden, denen jede beliebige, durch den empirischen Befund geforderte Dauer zugesprochen werden kann. In Buffons großem Werk über die „Epochen der Natur" ist dann diese Betrachtungsweise zum endgültigen Prinzip der Forschung erhoben. Buffon hat den Streit mit der Theologie nicht gesucht, und er hat sich, als die ersten Angriffe gegen sein Werk laut wurden, der Entscheidung der Sorbonne unterworfen. Aber sein Schweigen über die Schöpfungsgeschichte war beredter, als es die offene Kampfansage hätte sein können. Denn jetzt wurde zum erstenmal eine physische Geschichte der Welt entworfen, die sich von jeder Art religiöser Dogmatik fernhielt und sich allein auf die beobachtbaren Tatsachen und auf die allgemeinen Grundprinzipien der theoretischen Naturerkenntnis stützen wollte. In das traditionelle System war damit endgültig Bresche gelegt — und Voltaires geschäftiger Geist hat nicht geruht, ehe er in einer Arbeit, die sich über mehr als ein halbes Jahrhundert erstreckte, das Ganze dieses Systems gewissermaßen Stein für Stein abgetragen hat. Dieses Zerstörungswerk war die unerläßliche Vorbedingung für den neuen Aufbau der Physik. Denn jetzt erst hatte die Wissenschaft den Prozeß, der gegen Galilei geführt worden war, mit vollem Bewußtsein wieder aufgenommen. Sie hatte ihn vor ihr eigenes Forum gestellt und gemäß ihren eigenen Grundnormen entschieden. Und diese Entscheidung ist seither nicht wieder ernstlich angefochten worden: auch der Gegner hat sich ihr zuletzt stillschweigend

gefügt. Damit war ein erster entscheidender Sieg der Philosophie der Aufklärung errungen. Sie führte an diesem Punkte zu Ende, was die Renaissance begonnen hatte: sie steckte der rationalen Erkenntnis ein festes Gebiet ab, innerhalb dessen es für sie keine Hemmung und keinen autoritativen Zwang mehr gab, sondern in der sie sich nach allen Seiten hin frei bewegen und auf Grund dieser Freiheit erst zum vollkommenen Bewußtsein ihrer selbst und der in ihr liegenden Kräfte gelangen konnte.

2.

In seinen „Entretiens sur la pluralité des mondes" sucht Fontenelle das Weltbild der Cartesischen Philosophie dadurch zu erläutern, daß er das Naturgeschehen dem Geschehen auf einer großen Bühne vergleicht. Dem Zuschauer, der im Parterre sitzt, bietet sich eine Reihe von Vorgängen dar, die in bunter Folge kommen und gehen. Er geht in der Anschauung dieser Vorgänge auf; er ergötzt sich an der Fülle der Bilder, die vor ihm vorüberziehen, ohne viel danach zu fragen, wie alle diese Bilder zustande kommen. Aber wenn sich etwa unter der Menge der Zuschauer ein Mechaniker findet, so wird er es sich mit dem bloßen Anblick nicht genug sein lassen. Er wird nicht eher ruhen, als bis er seinen Gründen auf die Spur gekommen ist — als bis er den Mechanismus, der all diese wechselnden Szenen zustande bringt, durchschaut hat. Diesem Verhalten des Mechanikers gleicht das Verhalten des Philosophen. Aber was hier die Schwierigkeit mehrt, ist der Umstand, daß die Natur in dem Schauspiel, das sie beständig vor unseren Augen vorüberführt, die Antriebe so sorgfältig verborgen hat, daß es durch Jahrhunderte nicht gelang, diese geheimen Triebfedern zu erraten. Erst die Wissenschaft der neueren Zeit hat einen Blick hinter die Kulissen werfen dürfen: sie sieht nicht nur das Geschehen selbst, sondern sie begreift das Räderwerk, durch das es ge-

trieben wird. Und weit entfernt, daß durch diese Einsicht der Reiz des Schauspiels sich mindert, wird durch sie sein Wert wesentlich erhöht. Es ist irrig, wenn manche glauben, daß durch die Erkenntnis der Triebfedern, die den Lauf des Universums lenken, seine Würde herabgesetzt würde, weil es damit zu einem bloßen Uhrwerk werde. „Was mich anlangt, so achte ich es nur um so höher, seit ich weiß, daß es einem Uhrwerk gleicht: ist es doch überraschend, daß die Natur, so bewunderungswürdig sie ist, sich auf so einfachen Dingen gründet“ [1]).

Der Vergleich, den Fontenelle hier durchführt, ist mehr als ein bloßes Spiel des Witzes; er schließt einen Gedanken in sich, der für den gesamten Aufbau der Naturerkenntnis im siebzehnten Jahrhundert von entscheidender Bedeutung war. Descartes' Philosophie der Natur hatte diesem Gedanken seine Prägung und seine universelle Anwendung gegeben. Die Natur wird nicht verstanden, wenn man sie lediglich als einen Inbegriff von Phänomenen nimmt; wenn man ihre bloße Ausbreitung im Raume oder die Abfolge ihrer Geschehnisse in der Zeit ins Auge faßt. Es gilt, von den Phänomenen zu den Prinzipien zurückzugehen: und diese können in nichts anderem als in den allgemeinen Bewegungsgesetzen gefunden werden. Sind einmal diese Gesetze entdeckt und sind sie auf einen exakten mathematischen Ausdruck gebracht, so ist der Weg aller künftigen Erkenntnis vorgezeichnet. Wir brauchen nur das, was in ihnen enthalten und beschlossen ist, vollständig zu entwickeln, um damit die Gesamtheit der Natur zu überblicken, um das Universum in seiner innersten Struktur zu verstehen. Descartes' Schrift über das Weltsystem sollte die Durchführung dieses theoretischen Grundplans geben. Sie stand unter dem Wahlspruch: „Gebt mir Materie und ich will euch daraus eine Welt bauen.“ Der Gedanke will jetzt die Welt nicht mehr in ihrer empirischen Gegebenheit einfach

1) Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes, Premier soir, Oeuvres de Fontenelle, Paris 1818, II, S. 10 f.

hinnehmen; er stellt an sich den Anspruch, in ihre Konstruktion einzudringen, ja diese Konstruktion von sich aus zu vollziehen. Indem er von seinen eigenen klaren und deutlichen Ideen ausgeht, findet er in ihnen das Vorbild und Musterbild für alle Wirklichkeit. Die Evidenz seiner mathematischen Prinzipien und Axiome leitet ihn sicher auch durch das gesamte Gebiet der Natur. Denn es gibt einen festen und bestimmten Weg, eine einzige in sich geschlossene Kette der Deduktion, die von den höchsten und allgemeinsten Ursachen des Geschehens bis hinab zu den besonderen Naturgesetzen und bis zu jeder noch so komplexen Einzelwirkung hinabführt. Zwischen dem Reich der klaren und deutlichen Begriffe und dem Reich der Tatsachen, zwischen Geometrie und Physik besteht keinerlei Schranke. Da die Substanz des Körpers in der reinen Ausdehnung besteht, so ist das W i s s e n von dieser Ausdehnung, so ist die reine Geometrie zugleich Herr über die Physik. Sie spricht das Wesen der Körperwelt und ihre allgemeinen Grundeigenschaften in exakten Definitionen aus und schreitet von ihnen, in einer lückenlosen Folge von Denkschritten, zur Bestimmung des Besonderen und Faktischen fort.

Aber dieser grandiose Entwurf der Cartesischen Physik hatte die empirische Probe nicht bestanden. Je weiter Descartes auf seinem Wege fortschritt und je mehr er sich den besonderen Naturphänomenen näherte, um so größere Schwierigkeiten häuften sich für ihn auf. Er konnte diesen Schwierigkeiten nur begegnen, indem er zu neuen und immer verwickelteren Mechanismen seine Zuflucht nahm, indem er sich in ein Netz von Hypothesen verstrickte. Dieses fein gesponnene Gewebe wird von N e w t o n zerrissen. Auch er strebt nach universellen m a t h e m a t i s c h e n Prinzipien des Naturgeschehens; aber er glaubt nicht länger an die Möglichkeit, die Physik schlechthin in der Geometrie aufgehen zu lassen und sie in diese aufzulösen. Er tritt vielmehr für das Eigenrecht und für die spezifische Eigenart der physikalischen

Forschung ein: und diese Eigenart ist ihm in der Methode des Experiments und in der Methode des Induktionsschlusses gegründet. Der Weg der physikalischen Betrachtung führt nicht von oben nach unten, nicht von den Axiomen und Prinzipien zu den Tatsachen, sondern er führt umgekehrt von diesen zu jenen. Wir können nicht mit allgemeinen Annahmen über das Wesen der Dinge beginnen, um sodann aus ihnen die Kenntnis der Einzelwirkungen herzuleiten; wir müssen vielmehr diese Kenntnis, wie sie uns durch die unmittelbare Beobachtung gegeben wird, an die Spitze stellen, und in allmählichem Aufstieg zu den ersten Gründen und zu den einfachen Elementen des Geschehens zurückzugelangen suchen. Dem Ideal der Deduktion tritt somit das Ideal der Analyse gegenüber. Und diese Analyse ist prinzipiell-unabschließbar; sie läßt sich nicht auf eine begrenzte, von vornherein übersehbare Reihe von Denkschritten festlegen, sondern sie muß in jedem Stadium der Erfahrungswissenschaft von neuem aufgenommen werden. Hier gibt es niemals absolute Endpunkte, sondern immer nur relative und provisorische Haltpunkte. Newton hat auch seine eigene Grundlehre, seine allgemeine Theorie der Gravitation, nur als einen solchen vorläufigen Haltpunkt betrachtet. Denn er begnügt sich damit, die Gravitation als ein universelles Phänomen der Natur aufzuweisen, ohne nach dessen letzten Ursachen zu fragen. Eine mechanische Theorie der Gravitation lehnt er ausdrücklich ab, weil die Erfahrung uns keine ausreichenden Handhaben für sie darbietet. Aber ebensowenig will er irgendeinen metaphysischen Grund der Schwere aufstellen: denn auch dies würde für den Physiker eine nicht zu rechtfertigende Grenzüberschreitung bedeuten. Er hat es lediglich mit den Erscheinungen der Schwere zu tun — und er sucht diese Erscheinungen nicht in einem bloßen Begriff, in einer abstrakten Definition auszusprechen, sondern er sucht nach einer zusammenfassenden mathematischen Formel, die sie als konkrete Einzelfälle in sich schließt und die sie vollständig beschreibt. Über diesen

Kreis der Beschreibung, der reinen Deskription der Naturphänomene will und soll die physikalische Theorie nicht hinausgehen [1]). Und von diesem Standpunkt aus gesehen ist die Schwere zwar eine allgemeine Eigenschaft der Materie, aber sie braucht keineswegs als eine wesentliche Eigenschaft von ihr angesehen zu werden. Die Naturphilosophie, die es unternimmt, die Welt im reinen Denken aufzubauen und sie aus bloßen Begriffen zu konstruieren, steht nach Newton stets in einer doppelten Versuchung und Gefahr. Sie muß, wo immer ihr irgendeine allgemeine, überall wiederkehrende Beschaffenheit der Dinge entgegentritt, diese Beschaffenheit entweder hypostasieren, d. h. sie zu einer absolut-realen Urqualität des Seins machen, oder sie muß sie auflösen und reduzieren, indem sie sie als Folge weiter zurückliegender Gründe erklärt. Der echten Empirie aber ist das eine wie das andere Verfahren fremd. Sie begnügt sich mit der Feststellung der Phänomene; aber sie weiß auf der anderen Seite, daß kein Phänomen etwas schlechthin-Letztes ist, das keiner weiteren Zerlegung mehr fähig wäre. Nur darf diese Zerlegung nicht vorschnell durch den Gedanken vollzogen und durch ihn vorweggenommen, sondern sie muß von der fortschreitenden Erfahrung erwartet werden. In diesem Sinne besteht Newton darauf, daß die Schwere ein zur Zeit „letztes" Naturelement, eine vorerst „irreduzible" Qualität sei, die sich nicht aus irgendeinem bekannten Mechanismus zureichend erklären lasse; aber dies schließt freilich nicht aus, daß auf Grund künftiger Beobachtungen auch sie wieder auf einfachere Naturerscheinungen zurückgeführt werden könnte. Die Annahme irgendwelcher „okkulter" Qualitäten, auf die die scholastische Physik sich berufen habe, sei freilich willkürlich und bedeutungslos: da-

1) Näheres über diesen Gegensatz zwischen „Naturerklärung" und „Naturbeschreibung", zwischen „Definition" und „Deskription" bei Newton und seiner Schule s. Erkenntnisproblem, 3 Aufl., II, 401.

gegen sei es ein großer und wesentlicher Fortschritt wissenschaftlicher Einsicht, wenn es gelinge, die Fülle der Naturerscheinungen auf wenige Grundeigenschaften der Materie und auf bestimmte Prinzipien der Bewegung zurückzuführen, auch wenn die Ursachen dieser Eigenschaften und dieser Prinzipien für uns zunächst unbekannt bleiben.

Mit diesen klassischen Sätzen, wie sie sich z. B. am Schluß seiner Optik finden [1]), hat Newton der gesamten theoretischen Naturforschung des achtzehnten Jahrhunderts das Programm klar und bestimmt vorgezeichnet. Es ist der wichtigste Wendepunkt in dieser Forschung, daß sie bewußt und energisch den Fortgang von Descartes zu Newton vollzieht. Das Ideal einer rein „mechanischen" Naturphilosophie, in jener Fassung, wie es Fontenelle in den früher angeführten Sätzen verkündet hatte, wird damit mehr und mehr zurückgedrängt und es wird schließlich, von den Erkenntnistheoretikern der neuen Physik, ganz verlassen. Condillac vertritt in seinem Traité des systèmes (1749) bereits klar und scharf die Forderung, daß jener „Systemgeist", der die großen metaphysischen Lehrgebäude des siebzehnten Jahrhunderts hervorgebracht habe, aus der Physik verschwinden müsse. An Stelle irgendeiner allgemeinen, aber willkürlichen Erklärung aus dem angeblichen „Wesen der Dinge" müsse die einfache Beobachtung der Phänomene und die schlichte Aufweisung ihrer empirischen Verknüpfung treten. Der Physiker muß endlich darauf Verzicht leisten, den Mechanismus des Universums erklären zu wollen; er hat genug getan und er hat das Höchste geleistet, wenn es ihm gelingt, bestimmte durchgehende Beziehungen in ihm aufzuweisen. Das Ideal der Naturerkenntnis wird demgemäß nicht mehr vornehmlich nach dem Muster der Geometrie, sondern nach dem der Arithmetik bestimmt: denn die Lehre von den Zahlen stellt nach Condillac das klarste und

1) Optice, lat. reddid. Samuel Clarke, 1740, Lib. III, Quaestio 31.

einfachste Beispiel für die Lehre von den Beziehungen überhaupt, für die allgemeine Logik der Relationen, dar [1]). Seine weiteste Ausbreitung und seine stärkste Wirksamkeit aber erhält dieses Erkenntnisideal dadurch, daß Voltaire es zu dem Kampfruf macht, unter welchem er den Streit gegen die Cartesische Physik durchführt. Mit der ihm eigenen Kraft zur Vereinfachung und zur Verallgemeinerung der Probleme, zur Simplizität und zur Universalität, wendet er die Frage sofort ins Allgemeine. Newtons Methode gilt keineswegs allein für die Physik, sondern sie gilt für alles Wissen überhaupt und schränkt dieses Wissen von vornherein auf bestimmte Bedingungen und auf bestimmte Grenzen ein. Denn wenn wir den Kompaß der Mathematik nicht gebrauchen und wenn die Fackel der Erfahrung unseren Weg nicht erleuchtet, so können wir keinen einzigen Schritt vorwärts tun. Das Wesen der Dinge, ihr reines An-Sich, hoffen wir vergeblich, jemals zu enträtseln. Wir können so wenig aus allgemeinen Begriffen einsehen, wie es möglich ist, daß ein Teil der Materie auf einen anderen einwirke, wie wir eine klare Einsicht in die Entstehung unserer Vorstellungen gewinnen können. Hier wie dort müssen wir uns dabei bescheiden, das „Was" festzustellen, ohne einen Einblick in das „Wie" zu tun. Fragt man, wie wir denken und fühlen, wie unsere Gliedmaßen dem Befehl unseres Willens folgen, so heißt dies nach dem Geheimnis der Schöpfung fragen. Hier versagt alles Wissen: denn es gibt kein Wissen von ersten Prinzipien. Kein wahrhaft-Erstes, schlechthin-Ursprüngliches kann jemals von uns vollständig und adäquat erkannt werden: „aucun premier ressort, aucun premier principe ne peut être saisi par nous" [2]). In der Frage nach der Gewißheit oder Ungewißheit der Erkenntnis haben sich nunmehr, durch diesen Übergang von dem konstruktiven Ideal der Naturwissenschaft zu einem rein ana-

1) Condillac, Traité des Systèmes; Logique P. II, Ch. 7 u. ö.
2) Voltaire, Le Philosophe ignorant (1766) X; vgl. Traité de Métaphysique (1734), bes. Ch. 3 ff.

lytischen Ideal, die Rollen merkwürdig vertauscht. Für Descartes lag die Sicherheit und Festigkeit alles Wissens in seinen ersten Prinzipien gegründet, während alles Faktische als solches unsicher und problematisch blieb. Wir können uns der sinnlichen Erscheinung nicht überlassen, da diese stets die Möglichkeit des Irrtums, der sinnlichen Täuschung in sich schließt. Dieser Täuschung können wir nur entgehen, wenn es uns gelingt, den Kreis des b l o ß-Erscheinenden zu durchbrechen; wenn wir das empirisch-Gegebene auf Begriffe beziehen und in Begriffen aussprechen, die ihre Gewähr in sich selbst tragen. So gibt es von den Prinzipien eine unmittelbare, eine intuitive Gewißheit; von den Tatsachen eine mittelbare, eine abgeleitete Erkenntnis. Die Gewißheit der Tatsachen ist der der Prinzipien untergeordnet und hängt von ihr ab. Die neue physikalische Erkenntnislehre, die sich auf Newton und auf Locke stützt, aber kehrt dieses Verhältnis um. Das Prinzip ist das Abgeleitete; die Tatsache, als *matter of fact*, ist das Ursprüngliche. Es gibt kein Prinzip, das „an sich" gewiß wäre; jedes verdankt seine Wahrheit und seine innere Glaubwürdigkeit vielmehr nur dem Gebrauch, den wir von ihm machen können, und dieser Gebrauch besteht in nichts anderem als darin, daß wir mit seiner Hilfe die Mannigfaltigkeit der gegebenen Erscheinungen vollständig überschauen und daß wir sie nach bestimmten Gesichtspunkten gliedern und ordnen können. Läßt man diese F u n k t i o n der Gliederung und Ordnung außer acht, so fällt jedes Prinzip ins Leere. Es hat seinen Grund nicht in sich selbst; es muß seine Wahrheit und Sicherheit von dem erwarten, was es begründet. So wahr dieses letztere dem Kreis des Beobachtbaren, Tatsächlichen angehört: so wahr kann auch kein noch so allgemeines Prinzip diesen Kreis schlechthin verlassen, ihn übersteigen und „transzendieren". Um die Mitte des Jahrhunderts ist diese Auffassung durch die Schüler und Apostel, die Newtons Lehre in Frankreich fand, durch Voltaire, durch Maupertuis, durch d'Alembert zur allgemeinen Geltung gelangt. Man pflegt

die Wendung zum „Mechanismus" und „Materialismus" als ein charakteristisches Kennzeichen der Naturphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu betrachten, und man glaubt nicht selten damit insbesondere die Grundrichtung des französischen Geistes erschöpfend bezeichnet zu haben. In Wahrheit handelt es sich jedoch in diesem Materialismus, wie er z. B. durch Holbachs „Système de la Nature" und durch Lamettries „L'Homme Machine" vertreten wird, um eine vereinzelte Erscheinung, der keineswegs typische Bedeutung zukommt. Beide Werke stellen einen Sonderfall dar und sie bilden einen Rückfall in jene dogmatische Denkart, die das achtzehnte Jahrhundert in seinen führenden wissenschaftlichen Geistern bekämpft, und die es zu überwinden strebt. Die wissenschaftliche Gesinnung des enzyklopädistischen Kreises wird nicht durch Holbach und Lamettrie, sondern sie wird durch d'Alembert repräsentiert. Und bei ihm tritt uns wieder die schärfste Absage gegen den Mechanismus und Materialismus als das letzte Erklärungsprinzip der Dinge, als die vorgebliche Lösung der Welträtsel, entgegen. d'Alembert weicht von der methodischen Richtlinie, die Newton gewiesen hatte, keinen Schritt ab. Auch er schneidet jede Frage nach dem absoluten Wesen der Dinge und nach ihrem metaphysischen Urgrund ab. „Was liegt uns auch im Grunde daran, in das Wesen der Körper einzudringen, vorausgesetzt, daß wir aus bestimmten Eigenschaften, die wir an ihnen als ursprünglich ansehen, andere sekundäre Bestimmungen, die wir an ihnen gewahr werden, ableiten können, und daß das allgemeine System der Naturerscheinungen uns nirgends einen Widerspruch aufweist? Machen wir also an diesem Punkte Halt und versuchen wir nicht, durch spitzfindige Sophismen die ohnehin schon allzu geringe Zahl unserer klaren und gewissen Erkenntnisse zu vermindern." Über die Fragen nach der Einheit von Seele und Körper und ihren wechselseitigen Einfluß, über die Frage nach dem Ursprung unserer einfachen Ideen, über die Frage nach den

letzten Gründen der Bewegung hat die Vorsehung einen Schleier gebreitet, den wir vergebens zu heben suchen. „Ein trauriges Los für unsere Neugierde und für unsere Eigenliebe, — aber es ist das Los der Menschheit. Wir sollten daraus wenigstens den Schluß ziehen, daß die Systeme oder vielmehr die Träume der Philosophen über die meisten Probleme der Metaphysik keinen Platz in einem Werke verdienen, das ausschließlich dazu bestimmt ist, die wirklichen Erkenntnisse, die dem menschlichen Geist erreichbar sind, in sich zu fassen“ [1]).

Mit dieser kritischen Selbstbescheidung der Erkenntnis aber stehen wir nunmehr bereits an der Schwelle eines schwierigeren und eines tieferen Problems. d'Alemberts Philosophie verzichtet darauf, eine metaphysische Weltformel aufzustellen, die uns das An-Sich der Dinge enthüllen soll; sie will im Gebiet der Erscheinungen stehen bleiben und nur das System dieser Erscheinungen, ihre ständige und durchgehende Ordnung, sichtbar machen. Aber was versichert uns der Wahrheit eben dieses Systems, der Existenz einer solchen Ordnung s e l b s t? Wo liegt die Gewähr und der entscheidende Beweis dafür, daß zum mindesten dieses allgemeine System der P h ä n o m e n e ein völlig g e s c h l o s s e n e s System ist, daß es in sich völlig einheitlich und gleichförmig ist? Diese Gleichförmigkeit wird von d'Alembert postuliert; aber sie wird an keiner Stelle von ihm näher begründet. Aber ist nicht vielleicht in diesem Postulat nur eine neue Form des Glaubens eingeführt; verbirgt sich in ihm nicht abermals eine unbewiesene und unbeweisbare metaphysische Voraussetzung? Schon der klassische Rationalismus stand in seinen führenden Denkern, in Descartes, Spinoza und Leibniz vor dieser Grundfrage. Er glaubte ihrer Herr werden zu können, indem er von dem Problem der Einheit der Natur auf das Problem der Einheit des göttlichen Urgrundes zurückging. So wahr

1) d'A l e m b e r t, Eléments de Philosophie, VI; Mélanges T. IV, S. 59 ff.

die Natur ein Werk Gottes ist, so wahr strahlt sie uns das Bild des göttlichen Geistes wieder, — wird sie zum Siegel seiner Wandellosigkeit und seiner Ewigkeit. Ihr Ursprung ist es somit, der sie ihrer eigentlichen und tiefsten Wahrheit versichert. Die Gleichförmigkeit der Natur stammt und quillt aus der Wesensform Gottes: denn es liegt schon im bloßen Begriff Gottes, daß er nur als Einer, als in sich selbst übereinstimmend, als in all seinen Gedanken und in all seinen Willensbestimmungen unveränderlich gedacht werden kann. In ihm einen Wandel der Existenz als möglich setzen hieße seine Essenz verleugnen und aufheben. Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur, seine Formel: *Deus sive Natura* ruht völlig auf dieser Grundanschauung. Eine andere Ordnung der Natur auch nur in Gedanken als möglich annehmen, hieße annehmen, daß Gott ein anderer sein oder werden könne: „si res alterius naturae potuissent esse vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est“ [1]). Es ist demnach nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks, wenn wir von den Gesetzen der Natur und wenn wir von Gesetzen Gottes sprechen: denn die allgemeinen Naturgesetze, denen gemäß alles geschieht und durch die sich alles bestimmt, sind nichts anderes als die ewigen Beschlüsse Gottes, die immer ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen [2]).

Auch für Leibniz gibt es für die Beständigkeit der Natur, für die Harmonie zwischen dem Ideellen und dem Reellen, für die Übereinstimmung zwischen den Tatsachen und den ewigen Wahrheiten, zuletzt keinen anderen schlüssigen Beweis, als den Rückgang auf die Einheit des höchsten

1) Spinoza, Ethik, I, Propos. 33.

2) „Leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil sunt nisi Dei aeterni decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt.“ Tractatus Theologico-Politicus, Cap. III, sect. 7.

Prinzips, aus dem die Sinnenwelt wie die Verstandeswelt stammt. Um zu begründen, daß die Grundprinzipien der Analysis des Unendlichen ohne jegliche Einschränkung auf die Natur anwendbar sind, daß das Prinzip der Kontinuität nicht nur abstrakt-mathematische, sondern auch konkret-physikalische Bedeutung besitzt, geht Leibniz davon aus, daß die Gesetze des Wirklichen von den rein idealen Gesetzen der Mathematik und der Logik nicht abweichen können: „c'est par ce que tout se gouverne par raison et qu'autrement il n'y auroit point de science ny règle ce qui ne seroit point conforme avec la nature du souverain principe" [1]). Aber ist nicht in dieser Beweisführung ein offensichtlicher Zirkel enthalten? Dürfen wir von der empirischen Gleichförmigkeit, die die Natur uns darzubieten scheint, auf die absolute Einheit und Unveränderlichkeit Gottes schließen — und dürfen wir diese letztere dann wieder dazu benutzen, um eine vollkommene Gleichförmigkeit, eine lückenlose Geschlossenheit der Natur-Ordnung zu behaupten? Verstoßen wir nicht gegen die ersten und einfachsten Gesetze der Logik und verlieren wir nicht allen Boden unter den Füßen, wenn wir auf diese Weise das erst zu Begründende zum obersten Grund machen — wenn wir alle Gewißheit unserer empirischen Urteile und Schlüsse auf eine metaphysische Annahme stützen, die weit problematischer und bedenklicher ist, als eben diese Gewißheit selbst? Hier steht unser Denken in der Tat vor einer Entscheidung, die es vor eine weit schwerere Aufgabe stellt, und die es mit einer weit schwereren Verantwortung belastet, als alle bloß inhaltlichen Fragen der Philosophie der Natur. Denn hier geht es nicht um den Inhalt der Natur, sondern um ihren Begriff; nicht um die Ergebnisse der Erfahrung, sondern um ihre Form. Für die Philosophie der Aufklärungszeit konnte es als eine relativ einfache Aufgabe erscheinen, die Wissenschaft der

1) Leibniz an Varignon, 2. Febr. 1702, Mathematische Schriften, ed. Gerhardt, IV, 94.

Natur von jeder Beherrschung und Bevormundung durch die Theologie zu befreien. Sie brauchte, um diese Befreiung zu vollziehen, nur das Erbe der vergangenen Jahrhunderte anzutreten; sie brauchte nur im Begriff zu scheiden, was der Tat nach bereits auseinandergetreten war. Alles, was in dieser Hinsicht geschieht, ist somit mehr ein Abschluß als ein wirklich neuer gedanklicher Anfang: — ist nur die Klärung und Sichtbarmachung eines methodischen Tatbestandes, der durch die Arbeit der Wissenschaft des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts als gegeben und als gesichert gelten konnte. In dem Augenblick aber, wo an eben diese Wissenschaft selbst die Frage nach ihrem eigenen Rechtsgrunde gerichtet wird, entsteht ein neues und radikaleres Problem. Was hilft es, wenn wir die Naturwissenschaft von allem theologisch-metaphysischem Gehalt befreien, wenn wir sie auf rein empirische Aussagen einschränken, wenn es uns aber andererseits nicht gelingt, die metaphysischen Elemente aus ihrer Struktur auszuscheiden? Und schließt nicht jede Behauptung, die über die einfache Konstatierung eines sinnlich-Gegenwärtigen, eines hier- und jetzt-Gegebenen hinausgeht, ein solches Element in sich? Ist die Systematik der Natur, ist die absolute Gleichförmigkeit der Erfahrung selbst ein Ergebnis der Erfahrung, ist sie aus ihr ableitbar und durch sie beweisbar — oder bildet sie nicht vielmehr eine Prämisse der Erfahrung, eine Vor-Meinung und ein Vor-Urteil? Und ist nicht dieses Vor-Urteil, dieses logische Apriori ebenso fragwürdig, wie nur irgendein metaphysisches oder theologisches Apriori es sein könnte? Man entferne nicht nur alle metaphysischen Einzelbegriffe und Einzelurteile aus dem Umkreis der empirischen Wissenschaft, sondern man wage es endlich, den Weg bis zu Ende zu gehen: man entziehe dem Naturbegriff selbst die Stütze des Gottesbegriffs. Was wird alsdann aus der angeblichen „Notwendigkeit" der Natur, aus ihren allgemeinen und ausnahmslosen, ewigen und unverbrüchlichen Gesetzen?

Gibt es für diese Notwendigkeit eine intuitive Gewißheit oder gibt es für sie irgendeinen bündigen deduktiven Beweis? Oder müssen wir auf alle derartigen Beweise verzichten und uns entschließen, den letzten Schritt zu tun — müssen wir anerkennen, daß die Welt der Tatsachen nur sich selbst tragen kann, und daß wir vergebens nach einem anderen festeren Halt für sie, nach einem rationalen „Grund" für sie suchen?

In all diesen Fragen haben wir bereits die Entwicklung vorweggenommen, die von dem Phänomenalismus der mathematischen Naturwissenschaft zur Skepsis H u m e s hinführt. Und es handelt sich hierbei nicht um eine bloß gedankliche Konstruktion, sondern um einen konkreten historischen Prozeß, der sich im Denken des achtzehnten Jahrhunderts Schritt für Schritt verfolgen und bis in seine feinsten Vermittlungen und Verzweigungen hinein durchsichtig machen läßt. Die bisherige Geschichtsschreibung der Philosophie hat freilich an eben diesem Punkte versagt — und sie hat damit den eigentlichen A n s a t z p u n k t des Humeschen Zweifels verfehlt. Dieser Ansatzpunkt wird nicht ersichtlich, wenn man sich, wie es durchgängig geschehen ist, damit begnügt, Humes Lehre in den Zusammenhang der englischen Erfahrungsphilosophie einzustellen und sie aus deren Voraussetzungen geschichtlich zu entwickeln und abzuleiten. Diese Lehre bedeutet kein Ende, sondern sie bedeutet einen neuen Anfang; sie ist mehr als ein bloßes Glied in jener Kette des Denkens, die von Bacon zu Hobbes, von Hobbes zu Locke, von Locke zu Berkeley hinführt. Von ihnen allen hat Hume zwar bestimmte Denk m i t t e l, hat er das begriffliche und systematische Rüstzeug des Empirismus und Sensualismus übernommen. Aber seine eigentümliche und spezifische Frage erwächst auf einem anderen Grunde: sie entsteht ihm in der Kontinuität und in der geradlinigen Fortsetzung der naturwissenschaftlichen Problematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Ein wichtiges Mittelglied liegt hier in der

Arbeit der Newtonschen Schule; insbesondere in der streng-methodischen Durcharbeitung, die Newtons Grundgedanken bei den holländischen Denkern und Naturforschern gefunden hatten [1]). In bewunderungswürdiger Konsequenz und Stetigkeit wurden hier diese Gedanken weiter gedacht, — wurde aus ihnen eine Logik der Erfahrungswissenschaft abzuleiten gesucht. Holland war schon im siebzehnten Jahrhundert das Land gewesen, in dem sich der Zug zur exakten Erfassung der Tatsachen, zur Ausbildung einer strengen Experimentalmethode, in vorbildlicher Weise mit einer kritischen Denkart verband, die darauf ausging, den Sinn und Wert der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung klar und sicher zu bestimmen. Der größte niederländische Naturforscher, Christian Huyghens, bildet das klassische Beispiel dieser Vereinigung. Huyghens' „Traité de la lumière" (1690) stellt über das Verhältnis von Erfahrung und Denken, von Theorie und Beobachtung Grundsätze auf, die in ihrer Klarheit und Bestimmtheit über Descartes weit hinausgehen. Er betont, daß sich in der Physik nicht die gleiche Evidenz, wie in den rein mathematischen Beweisführungen und Schlußfolgerungen erreichen lasse; daß es eine intuitive Gewißheit physikalischer Grundwahrheiten nicht gebe. Was hier zu fordern und zu leisten ist, sei lediglich eine „moralische Gewißheit", die aber bis zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben werden könne, daß sie praktisch einem strengen Beweis nichts nachgibt. Denn wenn die Schlüsse, die man unter Voraussetzung einer bestimmten Grundannahme gezogen hat, ihre vollständige Bestätigung durch die Erfahrung finden, wenn man insbesondere neue Beobachtungen auf Grund dieser Schlüsse voraussagen

1) Für die Bedeutung, die die Arbeit dieser holländischen Naturforscher auch für die Entwicklung des französischen Denkens besitzt und für den Einfluß, den sie besonders auf Voltaire geübt hat, s. die Schrift von Pierre Brunet, Les Physiciens Hollandais et la Méthode Expérimentale en France au XVIIIe siècle, Paris 1926.

kann und sie durch das Experiment bewährt findet, so ist damit diejenige Art von Wahrheit erreicht, auf die die Physik allein Anspruch erhebt [1]). Auf diesen Sätzen bauen die niederländischen Physiker des achtzehnten Jahrhunderts weiter — und sie glauben, in der Theorie Newtons ihre höchste und endgültige Bewährung vor sich zu sehen. Denn in ihr seien keine anderen hypothetischen Elemente eingeführt, als solche, die sich unmittelbar an der Erfahrung erproben lassen. s'Gravesande tritt im Jahre 1717 sein Lehramt als Professor der Mathematik und Astronomie an der Universität Leyden mit einer Rede an, in der er diesen Grundgedanken nach allen Seiten hin zu entwickeln und zu beleuchten sucht. Aber eben in dieser Entwicklung gerät er nun auf ein merkwürdiges und schwieriges Problem. Wenn wir auf Grund bestimmter Beobachtungen andere Fälle, die wir nicht unmittelbar beobachtet haben, voraussehen, so stützen wir uns bei dieser Voraussage auf das Axiom der Gleichförmigkeit der Natur. Ohne dieses Axiom, ohne die Annahme, daß die Gesetze, die wir heute in der Natur vorfinden, in ihr auch weiterhin bestehen und dauern werden, würde der Schluß vom Vergangenen auf das Zukünftige offenbar ins Leere fallen. Wie aber ist nun dieses Axiom selbst erweislich? Es ist — so antwortet s'Gravesande auf diese Frage — kein streng-logisches, sondern es ist ein pragmatisches Axiom; es ist von einer Geltungsart, die sich nicht unmittelbar aus der Notwendigkeit des Denkens, sondern aus der Notwendigkeit des Handelns ergibt. Denn alles Handeln, aller praktische Verkehr mit den Dingen wäre dem Menschen verschlossen, wenn er nicht mehr darauf zählen könnte, daß das, was eine frühere durchgängige Erfahrung ihn gelehrt hat, auch in Zukunft gelten und daß es auch hier seine Kraft und Geltung bewahren werde. Der Schluß vom Vergangenen und Gegenwärtigen auf das Künftige ist daher freilich kein formallogischer, kein syllogistisch-zwingender

1) Huyghens, Traité de la lumière, deutsch von Lommel, Leipzig 1890, S. 3 f.

Schluß: aber er ist nichtsdestoweniger ein gültiger und unentbehrlicher Analogieschluß. Das Wissen von physischen Dingen, das Wissen von der empirischen Natur der Dinge reicht über diesen Analogieschluß nicht hinaus. Aber wir müssen und wir dürfen uns bei ihm beruhigen, denn für wahr muß uns all das gelten, dessen Verneinung für den Menschen die Aufhebung aller Mittel seiner empirischen Existenz und die Aufhebung alles Gemeinschaftslebens in sich schließen würde [1]).

Hier hat sich somit mit einem Schlage eine seltsame Wendung vollzogen: die Gewißheit der Physik wird nicht mehr auf rein logische Voraussetzungen, sondern auf eine biologische und soziologische Voraussetzung gegründet. s'Gravesande selbst sucht die Neuheit und den Radikalismus dieses Gedankens noch abzuschwächen, indem er abermals zu einer metaphysischen Deutung und Erläuterung seine Zuflucht nimmt. „L'Auteur de la nature" — so erklärt er — „nous a mis dans la nécessité de raisonner par analogie, laquelle par conséquent peut servir de fondement légitime à nos raisonnements" [2]). Aber in dieser Folgerung, in diesem „*par conséquent*", wird jetzt die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* deutlich spürbar. Denn besagt die psychologische und biologische Notwendigkeit des Analogieschlusses irgend etwas für seine logische Notwendigkeit, für seine „objektive" Wahrheit? Der mathematische Empirismus steht hier an der Schwelle des skeptischen Empirismus: der Schritt von Newton zu Hume ist fortan unvermeidlich. Beide Auffassungen sind jetzt nur durch eine dünne Scheidewand, die jeder Hauch um-

1) Vgl. s'Gravesandes Antrittsrede „De Matheseos in omnibus scientiis praecipue in Physicis usu" (1717) und seine Schrift Physices Elementa ... sive Introductio ad philosophiam Newtoniam, Leyden 1720 f.

2) s'Gravesande, Physices Elementa, nach der französischen Übersetzung von Joncourt; vgl. Brunet a. a. O., S. 56 f.

wehen kann, voneinander getrennt. Descartes mußte, um seiner Lehre von der Gewißheit der Erkenntnis den Schlußstein hinzuzufügen, auf die „Wahrhaftigkeit Gottes" zurückgreifen. Es hieße diese Wahrhaftigkeit in Zweifel stellen, wenn man den Ideen und Grundsätzen, die wir mit höchster Klarheit und Evidenz einsehen, wenn man den Begriffen und Maximen der reinen Mathematik die absolute Gültigkeit abstreiten wollte. Jetzt hingegen muß, um die Wahrheit der obersten physikalischen Prinzipien, um die Wahrheit der Erfahrung sicherzustellen, zwar nicht auf Gottes Wahrhaftigkeit, wohl aber auf seine Güte rekurriert werden; denn aus ihr folge, daß eine dem Menschen unentbehrliche, eine für ihn lebenswichtige und lebensnotwendige Überzeugung auch irgendein sachliches, in der Natur der Dinge gegründetes Fundament haben müsse. Wir dürfen uns — so führt s'Gravesande aus — dem Schluß nach der Analogie überlassen, wenn wir die höchste Güte des Schöpfers ins Auge fassen: „car la certitude de l'analogie est fondée sur l'invariabilité des ces lois qui ne sauraient être sujettes au changement, sans que le genre humain s'en ressente et périsse en peu de temps" [1]). Aber damit ist implizit das Grundproblem der physikalischen Methodenlehre in ein Problem der — Theodizee verwandelt. Streicht man die Frage der Theodizee oder gibt man ihr eine negative Entscheidung, so erhält damit nun auch die Frage der Gewißheit der physikalischen Induktion ein völlig anderes Gesicht. Und eben diese Wandlung ist es, die sich bei Hume vollzieht. Der mathematische Empirismus war bis zu einem Punkte vorgedrungen, an dem er die Überzeugung von der „Gleichförmigkeit der Natur" nur noch auf eine Art von „Glauben" stellen und gründen konnte. Hume nimmt diese Folgerung an — aber er entkleidet zugleich diesen Glauben aller seiner metaphysischen Bestandteile und er entfernt aus

1) s'Gravesandes Rede über die Evidenz; vgl. die Einleitung zu der französ. Übersetzung der „Elemente der Physik" von Elie de Joncourt.

ihm alle transzendenten Elemente. Er ruht nicht mehr auf religiösen, sondern auf rein psychologischen Gründen, er entspringt einer rein-immanenten Notwendigkeit der menschlichen Natur. In diesem Sinne ist Humes Lehre vom „*belief*" eine Weiterführung und eine ironische Auflösung von Gedankenreihen, durch die der Versuch gemacht werden sollte, der Erfahrungswissenschaft selbst ein religiöses Fundament zu geben. Diese Auflösung besteht darin, daß im Verhältnis von Wissenschaft und Religion die Rollen sich vertauschen. Nicht die Religion vermag, dank ihrer höheren, „absoluten" Wahrheit, der Wissenschaft einen festen Halt zu geben; vielmehr ist es die Relativität der wissenschaftlichen Erkenntnis, die auch die Religion in ihren Bann zieht. Die Religion wie die Wissenschaft sind keiner „rationalen", streng objektiven Begründung fähig; wir müssen uns damit begnügen, sie aus ihren subjektiven Quellen herzuleiten, sie als Äußerungen bestimmter Grund- und Urinstinkte der menschlichen Natur wo nicht zu begründen, so doch zu verstehen.

Und dieselbe Folgerung, zu der wir hier von seiten des Kausalproblems hingetrieben werden, drängt sich auch von seiten des Substanzproblems auf. Auch hier hatte der mathematische Empirismus bereits ein entscheidendes Ergebnis vorweggenommen. Denn er hatte die Vorstellung bestritten, als ob zwischen den verschiedenen Grundeigenschaften der Materie, die uns die Erfahrung kennen lehrt, ein festes Verhältnis der Abfolge, des In-Einander-Gegründetseins bestünde; als ob sich die eine aus der anderen in begrifflicher Strenge und Notwendigkeit ableiten ließe. Eine solche Ableitung war das Ideal, unter das Descartes die Physik gestellt hatte. Er geht von den rein geometrischen Eigenschaften aus und er sucht zu zeigen, wie in ihnen alle anderen Bestimmungen, die wir der Körperwelt zuzusprechen pflegen, vollständig enthalten und beschlossen seien. Alle Qualitäten der Materie, einschließlich der Undurchdringlichkeit und

der Schwere, lassen sich auf die bloße Ausdehnung zurückführen. Diese bildet somit die Wahrheit, die Wesenheit, die Substanz der Körperwelt, während alle anderen Qualitäten zu bloßen Accidentien, zu „zufälligen" Beschaffenheiten herabgesetzt werden. Newton und seine Schule aber setzen auch an diesem Punkte dem deduktiven Ideal Descartes' ein rein induktives Ideal entgegen. Sie betonen, daß wir, solange wir uns streng an den Leitfaden der Erfahrung halten, immer nur zu einem regelmäßigen Bei-Einander von Eigenschaften geführt werden, ohne daß es uns gelingt, die eine aus der anderen abzuleiten. Auch für die Entwicklung dieses Problems ist ein Blick auf die Lehre der holländischen Physiker besonders aufschlußreich. s'Gravesande und sein Schüler und Nachfolger Musschenbroek betonen immer wieder, daß es im Grunde müßig sei, zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen der Materie zu unterscheiden. Denn man kann niemals wissen, ob irgendein Naturgesetz, das wir durch Erfahrung überall bestätigt finden und das wir demgemäß als allgemeines Gesetz anerkennen müssen, wie z. B. das Trägheitsgesetz, uns irgendeine wesentliche und notwendige Eigenschaft der Körper offenbart. „Ob diese Gesetze aus dem Wesen der Materie stammen, oder ob man sie nur aus bestimmten Grundeigenschaften herleiten muß, die Gott den Körpern verliehen hat, die ihnen aber keineswegs wesentlich und notwendig zukommen, oder ob schließlich die Wirkungen, die wir im Auge haben, auf äußeren Gründen beruhen, von denen wir uns keinerlei bestimmte Vorstellung machen können: dies ist uns völlig unbekannt." Wir können, mit empirischer Gewißheit, die Ausdehnung und die Gestalt, die Bewegung und die Ruhe, die Schwere und die Trägheit als Grundeigenschaften der Materie ansehen; aber nichts hindert, daß es neben diesen uns bekannten Qualitäten noch andere gibt, die wir vielleicht künftig entdecken werden und die wir mit gleichem oder besserem Grund als primitive und ursprüngliche Eigenschaften anzusehen

haben [1]). Auch hier müssen wir uns also zu einem endgültigen Verzicht entschließen. Statt das „Wesen" von der „Erscheinung" zu sondern, und diese aus jenem herzuleiten, müssen wir unseren Standort rein innerhalb der Erscheinungswelt nehmen; statt eine Eigenschaft aus der anderen „erklären" zu wollen, müssen wir bei dem Beisammen, bei der empirischen Koexistenz der verschiedenen Merkmale, die uns die Erfahrung zeigt, stehen bleiben. An realem Wissen werden wir durch diesen Verzicht nichts einbüßen; wir werden uns damit nur von einem Ideal befreien, das den Fortgang der empirischen Erkenntnis immer wieder hintangehalten und gestört hat. Man sieht: auch von dieser Anschauung bis zur völligen Auflösung des Substanzbegriffs, bis zu der Annahme, daß die Dingvorstellung nichts anderes als die Vorstellung einer bloßen Summe, eines Aggregats von Eigenschaften besage, ist nur ein Schritt. Der Übergang vollzieht sich stetig und unmerklich: der Versuch, alle „metaphysischen" Bestandteile aus der Grundlegung der Erfahrungsphilosophie auszuschalten, dringt zuletzt so weit vor, daß er auch ihre logischen Fundamente bedroht und in Frage stellt.

3.

Während indessen die mathematische Physik in den Grenzen eines strengen Phänomenalismus verharrt, ja bis zu skeptischen Folgerungen fortschreitet, schlägt die naturwissenschaftliche Popularphilosophie den genau entgegengesetzten Weg ein. Sie ist von kritischen Skrupeln und Zweifeln nicht berührt und sie ist zu irgendwelchem erkenntnistheoretischen Verzicht nicht gestimmt. Sie wird von dem Drang vorwärts getrieben, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält; und sie glaubt der Lösung des

1) Vgl. s'Gravesande, Physices Elementa Mathematica, Praefatio, und Musschenbroeks Rektoratsrede: „De methodo instituendi experimenta physica (1730).

Rätsels ganz nahe zu stehen, ja sie mit Händen greifen zu können. Es bedarf, um zu dieser Lösung zu gelangen, im Grunde keiner positiven Anstrengungen mehr: alles, was von uns gefordert wird, besteht vielmehr darin, daß wir die Hemmungen beseitigen, die bisher den Fortgang der Naturerkenntnis hintangehalten und die sie gehindert haben, ihren Weg entschlossen bis zu Ende zu verfolgen. Was den menschlichen Geist immer wieder davon zurückhielt, die Natur wahrhaft in Besitz zu nehmen und sich in ihr heimisch zu machen, das war der verhängnisvolle Drang, über sie hinauszufragen. Man beseitige diese Frage nach der „Transzendenz" — und die Natur hört im selben Augenblicke auf, ein Geheimnis zu sein. Nicht i h r Wesen ist geheimnisvoll oder unerkennbar; sondern der menschliche Geist ist es, der ein künstliches Dunkel um sie gebreitet hat. Man ziehe den Schleier von Worten, von willkürlichen Begriffen, von phantastischen Vorurteilen von ihr hinweg, und sie wird sich uns als das darstellen, was sie ist: als ein in sich geschlossenes Ganze, das sich selbst begründet, sich selbst trägt und sich vollständig erklärt. Keine Erklärung, die von außen kommt, die das Prinzip der Natur jenseits ihrer selbst sucht, kann jemals zum Ziele gelangen. Denn der Mensch ist das Werk der Natur und er hat kein anderes Dasein, als in ihr. Vergebens strebt er danach, sich von ihrem Gesetz zu befreien: denn er vermag es selbst in Gedanken nur scheinbar zu durchbrechen. So sehr sein Geist sich müht, die Grenzen der Sinnenwelt zu überfliegen: er muß doch stets zu ihr zurück, da die einzige Kraft, die ihm gegeben ist, in der Verknüpfung der sinnlichen Data besteht. In ihnen erschöpft sich alle Erkenntnis, die wir von der Natur gewinnen können; aber in ihnen stellt sich uns andererseits auch eine so klare und vollständige Ordnung dar, daß nichts Dunkles und Zweifelhaftes zurückbleibt. Das Rätsel der Natur verschwindet für den Geist, der ihm standzuhalten und der es fest ins Auge zu fassen wagt. Denn er findet in ihr keine Widersprüche und keine Trennungen: er

sieht nur Ein Sein und Eine Form der Gesetzlichkeit. Alle Prozesse der Natur, einschließlich jenes Geschehens, das wir als das geistige Geschehen zu bezeichnen pflegen, die gesamte physische wie die gesamte „moralische" Ordnung der Dinge geht vollständig auf Materie und Bewegung zurück und geht in ihnen beiden auf. „Existieren heißt nichts anderes als der Bewegung fähig und in Bewegung begriffen zu sein, sie in sich bewahren, sie empfangen und weiterzugeben; die Stoffe, die geeignet sind, das eigene Wesen zu stärken, an sich heranzuziehen und diejenigen, die es schwächen könnten, von sich abzustoßen." Was wir sind und was wir sein werden, unsere Vorstellungen, unsere Willensakte, unsere Handlungen sind nichts als notwendige Wirkungen der Wesenheit und der Grundeigenschaften, die die Natur uns verliehen hat, und der Umstände, kraft deren diese Eigenschaften sich entwickeln und sich verändern [1]).

Der Schluß, der uns allein der Wahrheit der Natur versichern kann, ist daher keine deduktive, keine logische oder mathematische Folgerung, sondern er ist ein Schluß, der vom Teil auf das Ganze geht. Nur vom Wesen des Menschen aus läßt sich das Wesen der Gesamtnatur enträtseln und bestimmen. Die Physiologie des Menschen wird demgemäß jetzt zum Ausgangspunkt und zum Schlüssel der Naturerkenntnis. Die Mathematik und die mathematische Physik wird aus ihrer zentralen Stellung verdrängt; und an ihre Stelle treten, bei den Begründern der materialistischen Doktrin, die Biologie und die allgemeine Physiologie. Lamettrie geht von ärztlichen Beobachtungen aus; Holbach beruft sich vor allem auf die Chemie und auf die Wissenschaften vom organischen Leben. Diderot erhebt gegen die Philosophie Condillacs den Einwand, daß es nicht genüge, bei der einfachen Empfindung als dem Urelement alles Wirklichen stehen zu bleiben. Die Forschung muß über diese Grenze

1) Holbach, Système de la nature, vgl. bes. S. 1 ff., S. 53 u. ö.

hinausschreiten; sie muß den Grund unserer Sensationen aufweisen und dieser kann nirgend anders als in unserer physischen Organisation gefunden werden. So liegt das Fundament der Philosophie nicht in der Analyse der Empfindungen, sondern in der Naturgeschichte, in der Physiologie und Medizin. Lamettries erste Schrift gilt der „Geschichte der Seele"; und er erklärt, daß eine solche Geschichte sich nicht anders schreiben lasse, als wenn man sich durchgängig am Leitfaden des körperlichen Geschehens festhalte und keinen Schritt tue, der nicht durch exakte Beobachtungen körperlicher Vorgänge gefordert und gerechtfertigt sei. Solche Beobachtungen bei Gelegenheit eines Fieberanfalls, den er erlitt, und bei dem ihm die völlige Umwälzung seines gesamten Gefühls- und Vorstellungslebens aufs nachdrücklichste zum Bewußtsein kam, waren es, die, wie er selbst erzählt, seine Forschung bestimmt und seiner gesamten Philosophie ihre Richtung gegeben haben [1]). Die sinnlich-körperliche Erfahrung sollte fortan sein einziger Führer sein: „voilà mes philosophes" pflegte er von den Sinnen zu sagen [2]). Wer sich in dieser Welt des Sichtbaren nicht begnügt, wer von den sichtbaren Wirkungen nach den unsichtbaren Ursachen zurückfragt, der handelt nach Diderot nicht weiser, als ein Bauer, der die Bewegung einer Uhr, deren Mechanismus er nicht versteht, einem geistigen Wesen zuschreibt, das in ihr verborgen ist.

An dieser Stelle lenkt der dogmatische Materialismus in die Bahnen des Phänomenalismus ein, und er kann sich, ohne mit seinen Folgerungen zusammenzustimmen, seiner Waffen bedienen. Denn auch er versichert, daß es ihm ferne liege, das absolute Wesen der Materie bestimmen zu wollen; und daß diese Frage für seine Schlußfolgerungen keine entscheidende Bedeutung besitze. „Ich getröste mich ebenso gern" — so erklärt Lamettrie — „nichts darüber zu wissen,

1) Vgl. Lamettries Histoire naturelle de l'âme (1745); später unter dem Titel Traité de l'âme erschienen.

2) Traité de l'âme, Kap. I.

wie die an sich träge und einfache Materie dazu gelangt, zur tätigen und organisierten Materie zu werden, als ich nichts von den anderen unbegreiflichen Wundern der Natur weiß — als ich z. B. die Entstehung des Gefühls und des Denkens in einem Wesen, das unseren beschränkten Sinnen nur gleich einem Stück Kot erscheint, nicht verstehen kann. Man gebe mir nur das eine zu, daß die organische Materie ein Prinzip der Bewegung in sich enthält, durch welches sie differenziert wird, und daß alles tierische Leben von dem Unterschied dieser Organisation abhängt." Der Mensch verhält sich zum Affen und zu den höchststehenden Tieren nicht anders, als sich die von H u y g h e n s konstruierte Planetenuhr zu einer primitiven Uhr verhält. „Wenn mehr Werkzeuge, mehr Räder und Federn erforderlich sind, um die Bewegungen der Planeten anzuzeigen, als um den Lauf der Stunden anzugeben; wenn Vaucanson mehr Kunst darauf verwenden mußte, seinen Flötenspieler zu bauen, als seine Ente, so hätte eine abermalige Steigerung seiner Kunstfertigkeit genügt, ein sprechendes Wesen hervorzubringen . . . Der menschliche Körper ist nichts anderes, als eine ungeheure und mit höchster Kunsttechnik und Geschicklichkeit gebaute Uhr" [1]). Es gehört zu den methodischen Kennzeichen des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, daß er das Verhältnis von Leib und Seele nicht mehr, gleich den großen metaphysischen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts, unter dem Gesichtspunkt der S u b s t a n z , sondern fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der K a u s a l i t ä t betrachtet. Die Frage, wie beide ihren „Wesen" nach zueinander stehen, braucht uns nicht zu beirren; genug, daß wir des unlöslichen Zusammenhangs ihrer W i r k u n g e n gewiß sind. Hier läßt sich nirgends ein Trennungsstrich ziehen: denn die Sonderung zwischen körperlichen und seelischen Phänomenen ist eine bloße Abstraktion, für die uns die Erfahrung keinerlei Beleg und

1) L a m e t t r i e , L'Homme Machine, Ausg. von Maurice S o l o v i n e , Paris 1921, S. 130.

keinerlei Stütze gibt. So sehr wir unsere Beobachtung verfeinern und so weit wir unsere experimentelle Analyse treiben mögen: niemals führt sie uns an einen Punkt, an dem es gelingt, Seelisches und Leibliches voneinander zu sondern. Beides ist uns nur in- und miteinander gegeben; beides ist so völlig aus e i n e m Gusse, daß die Aufhebung des einen ohne die Zerstörung des anderen niemals möglich ist. So bleibt uns denn — da wir anders als von seinen Wirkungen her das Wesen eines Dinges nicht erfassen und beurteilen können — kein anderer Schluß übrig, als den notwendigen und unaufheblichen Zusammenhang in den Wirkungen auf die Identität im Wesen zurückzuführen. Der Abstand, der zwischen der „toten" Materie und den Erscheinungen des Lebens, der zwischen Bewegung und Empfindung zu bestehen scheint, braucht uns hierbei nicht zu beirren. Wir wissen freilich nicht, in welcher Weise die Empfindung aus der Bewegung e n t s t e h t; aber besteht nicht die gleiche Unwissenheit auch dort, wo wir es lediglich mit der Materie s e l b s t und ihren Grundphänomenen zu tun haben? Auch die reinen Stoßvorgänge, auch die Übertragung einer bestimmten Bewegungsenergie von einer Masse auf eine andere, können wir rein begrifflich nicht „verstehen" und nicht weiter erklären: wir müssen uns damit begnügen, sie durch Erfahrung festzustellen. Und die gleiche Feststellung, die gleiche empirische Konstatierung gilt auch für das sogenannte „psycho-physische" Problem: die eine Frage ist in dem gleichen Sinne rätselhaft, aber auch genau in demselben Sinne offenbar und offenkundig, wie es die andere ist. Begnügen wir uns bei den Aussagen der Erfahrung und fragen wir nicht über sie hinaus, so zeigt sie uns dieselbe konstante Verbindung, wie zwischen verschiedenen materiellen Eigenschaften, auch zwischen körperlichem und seelischem Sein und Geschehen. Wenn wir es also nicht befremdlich finden, der Materie neben der Grundeigenschaft der Ausdehnung noch andere Bestimmungen zuzuschreiben — warum sollten wir davor zurückschrecken, ihr auch die Fähigkeit der

Empfindung, des Gedächtnisses, des Denkens beizulegen? Der Gedanke ist als solcher mit der organisierten Materie genau so wenig unvereinbar, wie es etwa die Undurchdringlichkeit oder die Elektrizität, der Magnetismus oder die Schwere ist, die sich ja gleichfalls nicht auf die bloße Ausdehnung reduzieren lassen, sondern ihr gegenüber etwas anderes und Neues bedeuten[1]). Und das gleiche wie von den Empfindungen und Vorstellungen gilt von unseren Begierden und Trieben, von den Entschlüssen des Willens und von unseren sittlichen Regungen. Auch um sie zu verstehen, brauchen wir kein außerweltliches und kein überstoffliches Prinzip zu bemühen, brauchen wir nicht auf eine einfache Substanz der Seele, die nicht mehr als ein leeres Wort ist, zurückzugreifen. „Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le morale qui en dépend“ [2]).

Aber mit diesen bekannten Schlußfolgerungen des materialistischen Systems haben wir einstweilen nur seine Außenseite, nicht seinen eigentlichen gedanklichen Kern erfaßt. Denn, so paradox dies auf den ersten Blick erscheinen mag: dieser Kern ist überhaupt nicht von der Seite der bloßen Naturphilosophie her, sondern er ist nur von seiten der Ethik her sichtbar zu machen. Der Materialismus ist, in der Form, in der er im achtzehnten Jahrhundert hervortritt, in der er begründet und verteidigt wird, kein bloßes naturwissenschaftliches oder metaphysisches Dogma; er ist vielmehr ein Imperativ. Er will nicht lediglich eine These über die Natur der Dinge aufstellen und erhärten; sondern er gebietet und verbietet. Mit besonderer Deutlichkeit tritt uns dieser Zug in Holbachs „Système de la Nature“ entgegen. Von außen gesehen erscheint Holbachs Lehre als ein System des schärfsten und konsequentesten

1) Lamettrie, L'Homme Machine, S. 134.
2) Ibid., S. 113.

Determinismus. In das Bild der Natur soll kein Zug eingefügt werden, der nur vom Menschen und seinem Begehren und Wollen her verständlich zu machen ist. In ihrem Umkreis gibt es nichts, was gerecht oder ungerecht, gut oder böse wäre; sondern in ihr herrscht die völlige Äquivalenz, die strengste Gleichwertigkeit und Gleich-Gültigkeit alles Seins und alles Geschehens. Alle Phänomene sind notwendig, und kein Wesen kann, unter bestimmten Umständen und gemäß seinen einmal gegebenen Eigenschaften, anders handeln, als es tatsächlich handelt. So gibt es kein Übel, keine Schuld, keine Unordnung in der Natur: „tout est dans l'ordre dans une nature dont toutes les parties ne peuvent jamais s'écarter des règles certaines et nécessaires qui découlent de l'essence qu'elles ont reçu" [1]). Es ist somit nichts als eine gefährliche Selbsttäuschung und eine geistige Schwäche, wenn der Mensch sich frei glaubt. Der Bau der Atome ist es, der ihn formt, und ihre Bewegung ist es, die ihn vorwärts treibt: Bedingungen, die nicht von ihm abhängen, bestimmen sein Wesen und lenken sein Schicksal [2]). Aber mit diesem Inhalt der materialistischen These gerät ihr Vortrag in einen merkwürdigen Widerstreit. Denn die Spinozistische Forderung: „*non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*" ist hier nirgends erfüllt. Schon äußerlich betrachtet will Holbachs naturphilosophische Lehre nur die Vorbereitung und der Auftakt zu einem umfassenderen Ganzen sein. Das „System der Natur" bildet für ihn die Grundlage für sein „Système social" und für seine „Morale universelle": und

1) Holbach, Système de la Nature, P. I, Kap. 4 u. 5 (S. 50 f., 58 ff.).

2) Holbach a. a. O. S. 274; vgl. Lamettrie, Discours sur le bonheur (Oeuvres philosophiques, S. 211 f.): „Je suis et me fais honneur d'être citoyen zélé; mais ce n'est point en cette qualité que j'écris, c'est comme philosophe; comme tel, je vois que Cartouche était fait pour être Cartouche et Pyrrhus pour être Pyrrhus: les conseils sont inutiles à qui est né avec la soif du carnage et du sang."

erst in diesen beiden Schriften kommt die eigentliche Tendenz, von der sein Denken beherrscht wird, zur vollständigen Entfaltung und Darstellung. Der Mensch muß sich von allen Idolen, von allen Illusionen über den Urgrund der Dinge freimachen: denn nur so kann es ihm gelingen, die Ordnung seiner eigenen Welt selbständig in die Hand zu nehmen und sie sicher und ruhig durchzuführen. Der theologische Spiritualismus ist es, der bisher jede wahrhaft autonome Regelung des politisch-sozialen Systems hintangehalten hat. Er ist auf der einen Seite der Hemmschuh der Wissenschaften, die er auf Schritt und Tritt in ihrer Entfaltung gehindert hat. „Als geborene Feindin der Erfahrung, ist die Theologie, die Wissenschaft vom Übernatürlichen, ein unbesiegbares Hemmnis für den Fortschritt der Naturwissenschaften gewesen, die sie fast beständig auf ihrem Wege angetroffen haben. Die Physik, die Naturgeschichte, die Anatomie hatte nicht die Erlaubnis, irgend etwas zu sehen, es sei denn durch die übelwollenden Augen des Aberglaubens“ [1]). Aber noch gefährlicher wird diese Herrschaft des Aberglaubens, wenn man ihr die Gestaltung der moralischen Ordnung überläßt. Denn jetzt vernichtet sie nicht nur das menschliche Wissen, sondern sie entzieht dem Glück des Menschen sein eigentliches Fundament. Sie ängstigt den Menschen mit tausend Phantomen; sie raubt ihm jeden unbefangenen Genuß des Daseins. Nur die entschlossene und radikale Abwendung von allem Spiritualismus kann hier die Heilung bringen. Es gilt die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ein für allemal zu entwurzeln, damit nicht von der Überwelt her, die diese Idee aufzubauen scheinen, ständige Eingriffe in das Diesseits geschehen, die seine vernünftige Ordnung bedrohen und durchbrechen. Die gleiche Form der Argumentation durchzieht Lamettries „L'Homme Machine“. Die Welt wird niemals glücklich werden, sofern sie sich nicht entschließt, atheistisch

1) Système de la Nature, S. 311.

zu werden. Mit dem Gottesglauben werden auch alle theologischen Streitigkeiten und alle Religionskriege verschwinden: „la Nature infectée d'un poison sacré reprendrait ses droits et sa pureté“ [1]).

Aber indem das „System der Natur“ in dieser Weise als Kämpfer und als Ankläger auftritt, indem es sich nicht mit theoretischen Feststellungen begnügt, sondern eine Norm über dem menschlichen Denken und Glauben aufrichtet, gerät es damit freilich selbst in ein schwieriges Dilemma. Die Lehre von der absoluten Notwendigkeit des Naturgeschehens verfängt sich in die Netze ihrer eigenen Beweisführung. Denn mit welchem Recht kann auf dem Boden dieser Lehre überhaupt noch von „Normen“ die Rede sein — mit welchem Grund kann sie fordern und werten? Wird nicht durch sie alles Sollen als bloße Chimäre erkannt und in ein bloßes Müssen verwandelt? Und bleibt uns etwas anderes übrig als uns diesem Müssen hinzugeben — können wir es lenken und ihm seine Bahn vorschreiben? Schon die Kritik, die das achtzehnte Jahrhundert am „Système de la Nature“ geübt hat, hat diese fundamentale Schwäche in seiner Beweisführung aufgedeckt. Die Gegenschrift Friedrichs des Großen verweist nachdrücklich auf diesen Punkt. „Nachdem der Autor — so wendet sie ein — alle Beweisgründe erschöpft hat, um darzutun, daß die Menschen in all ihren Handlungen von einer fatalistischen Notwendigkeit geleitet werden, müßte er daraus den Schluß ziehen, daß wir nur eine Art von Maschinen sind: nur Marionetten, die von der Hand einer blinden Kraft bewegt werden. Und doch ereifert er sich gegen die Priester, gegen die Regierungen, gegen unser gesamtes Erziehungssystem: er glaubt also, daß die Menschen, die diese Tätigkeiten ausüben, frei sind, indem er ihnen beweist, daß sie Sklaven sind? Welche Torheit und welcher Widersinn! Wenn alles von notwendigen Ursachen bewegt wird, so werden

1) L'Homme Machine, S. 111.

alle Ratschläge, aller Unterricht, alle Belohnungen und Strafen ebenso überflüssig wie unerklärlich: denn ebensogut könnte man einer Eiche predigen und sie überreden wollen, sich in einen Orangenbaum zu verwandeln." Eine feinere und beweglichere Dialektik, als sie Holbach selbst zur Verfügung steht, könnte freilich versuchen, dieses Einwands Herr zu werden und ihn geschickt in die eigene Beweisführung zu verweben. Diderot hat mit voller Klarheit all die Antinomien gesehen, in denen das System des Fatalismus endet, und er hat sie auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht; aber er bedient sich dieser Antinomien zugleich als Triebkraft, als Vehikel für sein eigenes, durch und durch dialektisches Denken. Er gesteht den Zirkel zu; aber er verwandelt ihn zugleich in ein überlegenes Spiel des Witzes. Eines seiner geistreichsten und originalsten Werke ist aus diesem Impuls erwachsen. Der Roman „Jacques le Fataliste" will den Begriff des Fatum als das A und das O alles menschlichen Denkens erweisen; aber er zeigt zugleich, wie unser Denken immer wieder in Widerstreit mit diesem Begriff gerät, wie es ihn eben damit, daß es ihn *setzt*, implizit wieder verneinen und *aufheben* muß. Es bleibt nichts anderes übrig, als auch diesen Sachverhalt als notwendig einzusehen — als auch die *Verfehlung* gegen die Idee der Notwendigkeit, deren wir uns im Vorstellen und Urteilen, im Anerkennen und Verwerfen immer wieder schuldig machen, dem eigenen *Kreise* der Notwendigkeit einzuordnen. Diese Doppelbewegung, diese Oszillation zwischen den beiden Polen von Freiheit und Notwendigkeit, vollendet nach Diderot erst den Ring unseres Daseins und unseres Denkens. Durch sie, nicht durch eine einfache und einseitige Behauptung oder Ableugnung wird erst der allumfassende Begriff der Natur erreicht: jener Begriff, der im Grunde ebenso wie über Gut und Böse, auch über Übereinstimmung und Widerspruch, über Wahr und Falsch erhaben ist, weil er beide Momente einschließt und unterschiedslos in sich aufnimmt.

In diesen Strudel und Wirbel von Diderots Dialektik aber, der ihn vom Atheismus zum Pantheismus, vom Materialismus zum dynamischen Panpsychismus fortriß und wechselweise wieder vom einen zum anderen zurückführte, hat sich das achtzehnte Jahrhundert als Ganzes nicht begeben. In der Gesamtentwicklung seines Denkens hat das „Système de la Nature" nur eine relativ geringe und untergeordnete Rolle gespielt. Auch diejenigen Denker, die Holbachs Kreis am nächsten standen, haben nicht nur die radikalen Resultate des Werkes abgelehnt, sondern schon seine Prämissen bestritten. Voltaires satirische Treffsicherheit bekundete sich darin, daß er Holbachs Schrift sofort an ihrem schwächsten Punkt angriff. Er deckte mit schonungsloser Klarheit den Widerspruch auf, der darin bestand, daß Holbach, der den Kampf gegen Dogmatismus und Intoleranz auf seine Fahne schrieb, seine eigene These alsbald wieder zum Dogma erhob und sie mit fanatischem Eifer verfocht. Voltaire weigerte sich, sich sein Freidenkertum durch solche Argumente bestätigen und besiegeln zu lassen; und er verwahrte sich dagegen, aus den Händen Holbachs und seiner Anhänger das „Patent des Gottesleugners" (le brevet d'athée) zu empfangen. Noch schärfer fiel sein Urteil über die Darstellung Holbachs und über den literarischen Wert seines Buches aus. Er rechnete es der einzigen literarischen Gattung zu, für die er keine Duldung kannte; er zählte es zum „genre ennuyeux" [1]). In der Tat ist Holbachs Darstellung, abgesehen von ihrer Breite und Weitschweifigkeit, von einer eigentümlichen Härte und Trockenheit. Sie geht ausdrücklich darauf aus, nicht nur alle religiösen, sondern auch alle ästhetischen Elemente aus der Anschauung der Natur auszuschalten und alle Kräfte des Gefühls und der Phantasie brachzulegen. Es ist töricht, eine Natur zu verehren und anzubeten, die schlechthin blind und notwendig wirkt. „Denken wir daran, daß wir die empfin-

1) Vgl. Voltaires Gedicht Les Cabales (1772), Oeuvres, Paris, Lequien, 1825, T. XIV, 236 ff.

denden Teile eines Ganzen sind, das selbst aller Empfindung bar ist; eines Ganzen, in dem alle Formen und alle Verbindungen zugrunde gehen, nachdem sie eben entstanden sind und kürzere oder längere Zeit gedauert haben. Betrachten wir die Natur gleich einer ungeheueren Werkstatt, die alles in sich schließt, was erforderlich ist, um all die Gebilde, die wir vor uns sehen, zu erzeugen; und schreiben wir ihre Werke nicht einer eingebildeten Ursache zu, die nirgends anders als in unserem eigenen Gehirn existiert" [1]). Worte wie diese hatte Goethe ohne Zweifel vor Augen, wenn er erklärt, daß es ihm und seinen Straßburger Jugendfreunden, wenn sie von den Enzyklopädisten reden hörten, zumute gewesen sei, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln, vor allem Aug' und Sinne verwirrenden Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das mannigfaltigste ineinander greifenden Anstalt, in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eigenen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt. Und vom „Système de la Nature" selbst urteilt er, daß er und seine Freunde nicht begreifen konnten, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte: „es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten." Die Gegenwirkung, die gegen Holbachs Werk alsbald nach seinem Erscheinen einsetzte, beruht in der Tat darauf, daß es nicht nur alle religiösen, sondern auch alle lebendigen künstlerischen Kräfte der Epoche zum Kampf gegen sich aufrief. Diese Kräfte waren es, die nicht nur auf eine Neugestaltung der systematischen Ästhetik hindrängten, sondern die auch im Aufbau der Naturanschauung des achtzehnten Jahrhunderts wirksam gewesen und geblieben sind: Von ihnen ging eine

1) Système de la Nature, S. 205.

Bewegung aus, die dazu berufen war, auch in die Entwicklung der Wissenschaft der Natur einzugreifen und in ihr Epoche zu machen.

4.

In seiner Schrift „De l'interprétation de la Nature" (1754) bemerkt Diderot, der unter den Denkern des achtzehnten Jahrhunderts vielleicht den feinsten Spürsinn für alle geistigen Bewegungen und Wandlungen der Epoche besitzt, daß das Jahrhundert an einem wichtigen, ja entscheidenden Wendepunkt angelangt zu sein scheine. Wir befinden uns in einem Moment, in dem eine große Umwälzung der Wissenschaft sich ankündigt. „Ich wage zu behaupten, daß es, bevor hundert Jahre verflossen sind, nicht mehr drei große Geometer in Europa geben wird. Diese Wissenschaft hat ihren Höhepunkt erreicht und sie wird auf dem Stand, zu dem sie die Euler und Bernoulli, die d'Alembert und Lagrange geführt haben, im wesentlichen stehen bleiben. Sie haben die Säulen des Herkules festgestellt, über die man nicht hinausschreiten wird." Man weiß, wie wenig sich diese Prophezeiung, was die Geschichte der reinen Mathematik betrifft, erfüllt hat: Diderots hundert Jahre waren noch nicht vergangen, als Gauß starb, durch den die Mathematik abermals eine neue Gestalt empfangen und durch den sie, inhaltlich wie methodisch, ihre Grenzen in einer Weise, die das achtzehnte Jahrhundert nicht vorauszusehen vermochte, erweitert hatte. Und doch lag Diderots Voraussage ein richtiges Gefühl zugrunde. Denn, was er hervorheben will und worauf er besteht, ist dies, daß die Mathematik im Kreise der Wissenschaften der Natur nicht lange mehr die Alleinherrschaft behaupten werde. Hier beginnt ihr ein Rivale zu erwachsen, den sie nicht vollständig bezwingen wird. Mag die Mathematik innerhalb ihres Bezirks noch so vollkommen sein, und mag sie sich hier zur höchsten Schärfe und Exaktheit der Begriffe erheben, so bleibt doch eben diese ihre Vollkommenheit not-

wendig auch ihre immanente Schranke. Denn sie kann über den Kreis ihrer eigenen, selbstgeschaffenen Begriffe nicht hinausgreifen; sie besitzt keinen unmittelbaren Zugang zur empirisch-konkreten Wirklichkeit der Dinge. Nur das Experiment, nur die getreue Einzelbeobachtung der Natur kann uns diesen Zugang eröffnen; aber um seine Methodik wirksam und um sie nach allen Seiten hin fruchtbar werden zu lassen, müssen wir sie zu völliger Selbständigkeit entfalten und sie von aller Vormundschaft befreien. Es gilt demnach, im Bereich der Naturwissenschaft, nicht nur den metaphysischen, sondern auch den mathematischen Systemgeist zu bekämpfen. Sobald der Mathematiker nicht nur seine eigene Begriffswelt vollständig entwickelt, sondern auch den Glauben hegt, die Wirklichkeit in das Netz seiner Begriffe vollständig einfangen zu können, ist er damit selbst zum Metaphysiker geworden. „Lorsque les géomètres ont décrié les métaphysiciens, ils étaient bien éloignés de penser que toute leur science n'était qu'une métaphysique". Mit dieser Feststellung beginnt das Ideal der mathematischen Naturerkenntnis, von dem die gesamte Physik des achtzehnten Jahrhunderts beherrscht und vorwärts getrieben wird, zu verblassen: und an seiner Stelle steigt ein neues Ideal, steigt die Forderung einer rein beschreibenden Naturwissenschaft empor. Diderot hat dieses Ideal in seinen allgemeinen Grundzügen erfaßt und gezeichnet, lange bevor es im einzelnen verwirklicht war. Warum — so fragt er — besitzen wir, trotz all der glänzenden Entfaltung des mathematischen Wissens, noch immer so wenige, wirklich sichere und unanfechtbare Kenntnisse im Gebiete der Natur? Haben die Genies gefehlt oder hat man es an Nachdenken und Studium fehlen lassen? Keineswegs — der Grund ist vielmehr in einer prinzipiellen Verkennung des Verhältnisses zwischen begrifflichem Wissen und Tatsachenwissen zu suchen. „Die abstrakten Wissenschaften haben die besten Geister allzulange beschäftigt. Begriffe und Worte haben sich ohne Ende gemehrt; aber

die Kenntnis der Tatsachen ist darüber zurückgeblieben. Und doch besteht in ihnen, von welcher Art sie immer sein mögen, der wahrhafte Reichtum der Philosophie. Es gehört zu den Vorurteilen der rationalen Philosophie, daß derjenige, der seine Taler nicht zu z ä h l e n versteht, kaum reicher ist, als jemand, der nur einen einzigen Taler besitzt. Die rationale Philosophie beschäftigt sich unglücklicherweise weit mehr damit, die Tatsachen, die sie schon kennt, miteinander zu vergleichen und sie zu verknüpfen, als neue zu sammeln" [1]). Damit hat Diderot ein charakteristisches und erleuchtendes Wort geprägt, in dem eine neue Denkart sich ankündigt. Dem zählenden, dem ordnenden und rechnenden Geist, dem Geist des Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts, tritt jetzt ein neues Streben gegenüber; ein Streben, sich der reinen F ü l l e der Wirklichkeit zu versichern und sich ihr unbefangen hinzugeben, gleichviel ob sich diese Fülle in klaren und deutlichen Begriffen bezeichnen, ob sie sich ausmessen und berechnen läßt. Man baue auch fortan solche Systeme von Begriffen auf; aber man täusche sich nicht über ihre reelle Bedeutung und Tragweite. „Glücklich der systematische Philosoph, dem die Natur, wie Epikur oder Lukrez, wie Aristoteles und Platon, eine glückliche Einbildungskraft, eine große Beredtsamkeit und die Kunst verliehen hat, seine Ideen in wirksamen und erhabenen Bildern darzustellen. Das Gebäude, das er errichtet hat, kann eines Tages zusammenbrechen, aber sein Bildnis wird auch unter den Trümmern noch aufrecht bleiben." Das System besitzt daher im Grunde mehr individuelle als universelle, mehr ästhetische als objektiv-logische Bedeutung. Es ist als Werkzeug der Erkenntnis unentbehrlich; aber man mache sich nicht zum Sklaven eines bloßen Werkzeugs. Man besitze das System, ohne von ihm besessen zu sein: „Laidem habeto, dummodo te Lais

1) D i d e r o t, De l'Interprétation de la Nature, IV, XVII, XXI; Oeuvres éd. Assézat, T. II.

non habeat“ [1]). Es ist eine neue Forschungsrichtung und gleichsam ein neues Temperament der Forschung, das damit zum Durchbruch kommt und das seine Anerkennung, das die Rechtfertigung seiner Eigenart und seiner methodischen Geltung verlangt.

Diese Rechtfertigung kann bei einer Betrachtung einsetzen, die schon innerhalb der mathematischen Physik durchgeführt worden war. Schon die Anhänger und Schüler Newtons hatten, in ihrer Bekämpfung von Descartes' „rationaler“ Physik, immer wieder betont, daß die Forderung der Naturerklärung durch die der vollständigen Beschreibung des Naturgeschehens zu ersetzen sei [2]). An Stelle der Definition, wie sie in der reinen Mathematik gelte und herrsche, müsse die Deskription treten. Für den Physiker fällt hierbei freilich die exakte Deskription eines Vorgangs zuletzt mit seiner Messung zusammen: nur das läßt sich in wirklicher Genauigkeit beschreiben, was sich in reinen Zahlenwerten bestimmen und durch die Verhältnisse solcher numerischer Werte ausdrücken läßt. Beim Übergang von der Physik zur Biologie aber gewinnt nun das Postulat der reinen Beschreibung einen anderen Sinn. Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, die anschauliche Wirklichkeit dadurch zu verwandeln, daß man sie in einen Inbegriff von Größen und in ein Gewebe von Zahlen und Maßen umformt; sondern jetzt gilt es, bei ihrer eigenen spezifischen Form stehen zu bleiben. Diese ist es, die in ihrem ganzen Reichtum, in der Mannigfaltigkeit ihres Seins, wie in der Fülle des Werdens vor uns ausgebreitet werden soll. Und dieser Ausbreitung ist die logische Struktur jener Klassen- und Artbegriffe, mit denen wir die Natur gemeinhin zu erkennen suchen, unmittelbar zuwider. Diese Begriffe müssen notwendig auf eine Beschränkung der Anschauung ausgehen; sie führen, statt zu einer vollkommenen Erfassung ihres Gehalts, vielmehr zu einer

1) A. a. O., sect. XXI, XXVII.

2) Vgl. oben S. 67 ff.

Verarmung und Verkümmerung. Es gilt, dieser Verkümmerung entgegenzuarbeiten, indem wir eine Begriffsbildung suchen und ausbilden, die es gestattet, uns an den individuellen Reichtum und die individuelle Besonderung der Formen der Natur anzuschmiegen, uns in dieser Besonderung festzuhalten und uns zugleich in ihr und mit ihr beweglich zu erhalten. Das Vorbild und Muster einer solchen Begriffsbildung hat Diderot vornehmlich in seiner Darstellung der Botanik aufgestellt. „Wenn ich es wagte — so sagt er hier — so möchte ich den paradoxen Satz aufstellen, daß es unter gewissen Umständen nichts Mühseligeres und zugleich Verlustbringenderes gibt als die Methode. Sie ist ein Leitfaden, der uns zur Wahrheit führt, den man aber niemals loslassen darf: denn sobald man ihn aus den Augen verliert, muß man sich notwendig verirren. Wenn man sich vornehmen wollte, ein Kind dadurch sprechen zu lehren, daß man mit den Worten, die mit A anfangen, beginnt, dann zu denen mit B übergeht usf., so könnte ein halbes Leben vergehen, ehe es durch das Alphabet hindurch ist. Die Methode ist vortrefflich im Gebiet des Raisonnements; aber sie ist meines Erachtens schädlich im Fall der Naturgeschichte im allgemeinen und der Botanik im besonderen“ [1]). Das soll nicht heißen, daß diese Wissenschaften die Systematik und die Methodik entbehren können; es besagt vielmehr, daß ihre Systematik nicht schlechthin von der der „rationalen“ Disziplinen e n t l e h n t werden darf, sondern ihrem besonderen Gegenstand entnommen werden und ihm angemessen sein muß.

Diderot hätte diese Forderung kaum in solcher Bestimmtheit und Entschiedenheit stellen können, wäre sie nicht zu der Zeit, da er seine Gedanken über die Interpretation der Natur schrieb, in gewissem Sinne schon erfüllt gewesen. Denn zu eben dieser Zeit waren die drei ersten Bände von B u f f o n s „Histoire naturelle“ erscheinen. Und damit war ein neuer

1) La Botanique mise à la portée de tout le monde, Oeuvres (Assézat), VI, 375.

Typus der Naturerkenntnis, war gewissermaßen ein Seitenstück zu Newtons „Philosophiae naturalis principia mathematica" geschaffen. Zwar läßt sich Buffons Werk an Gehalt, an Selbständigkeit, an schöpferischer Kraft dem Werk Newtons in keiner Weise vergleichen; aber es steht ihm in methodischer Hinsicht kaum nach, sofern es eine bestimmte Grundrichtung der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung in voller Klarheit ausprägt und in der großartigen Weite eines universellen Entwurfs zur Geltung bringt. Schon in der Einleitung, die das Werk eröffnet, geht Buffon davon aus, daß es vergeblich und verfehlt sei, ein streng monistisches Ideal der Naturerkenntnis aufzustellen und ihm alle Einzelzweige der Forschung unterzuordnen und zu unterwerfen. Ein solcher Methoden-Monismus scheitert schon an dem Gegensatz von Mathematik und Physik. Denn die „Wahrheit" der Mathematik besteht in nichts anderem als in einem System rein analytischer Sätze, die durch das Band der strengen Notwendigkeit miteinander verknüpft sind, und die letzten Endes nur ein und denselben Erkenntnisinhalt in verschiedener Form aussprechen. Aber dieser Begriff von Wahrheit verliert seinen Sinn und seine Kraft, sobald wir uns dem Bereich des Wirklichen nähern und uns in ihm heimisch zu machen suchen. Hier, wo wir es nicht mehr mit selbstgeschaffenen Begriffen zu tun haben, denen wir ihre Form und Bestimmtheit vorschreiben und die wir streng deduktiv auseinander entwickeln können, schwindet jene Evidenz, wie wir sie bei der Vergleichung bloßer Ideen besitzen; hier können wir über den Kreis des Wahrscheinlichen niemals hinausgelangen. Wir müssen uns der Führung und der ausschließlichen Leitung der Erfahrung überlassen: denn nur sie kann uns diejenige Art der Gewißheit geben, deren die Wahrheit von physischen Gegenständen allein fähig ist. Wir müssen die Beobachtungen mehren und schärfen, wir müssen die Tatsachen verallgemeinern, sie durch Analogieschlüsse verknüpfen, bis wir schließlich zu einer Stufe der Erkenntnis gelangen, auf

der wir übersehen können, wie das Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt, wie die besonderen Wirkungen von allgemeinen abhängen. Dann erst vergleichen wir die Natur nicht bloß mit unseren Begriffen; sondern wir vergleichen sie gewissermaßen mit sich selbst; wir sehen, wie jede ihrer Operationen in eine andere eingreift und wie sie alle sich schließlich zur Gesamtheit Einer Tätigkeit zusammenschließen [1]). Diese Einheit erfassen wir nicht, wenn wir sie nach Klassen abzusondern und nach Arten einzuteilen versuchen. Denn alle solche Klassifikationen geben immer nur ein System der Nomenklatur, nicht ein System der Natur. Sie mögen nützlich, ja unentbehrlich sein, um uns einen Überblick über die Tatsachen zu verschaffen; aber nichts ist gefährlicher, als wenn man diese bloßen Zeichen mit dem Bezeichneten selbst verwechselt, wenn man die bloßen Nominal-Definitionen zu Real-Definitionen macht und von ihnen irgendeine Erklärung über das „Wesen" der Dinge erwartet. An dieser Klippe ist nach Buffon auch Linnés „Philosophie der Botanik" gescheitert. Sie greift willkürlich irgendwelche Eigenschaften und Merkmale heraus, nach denen sie die Pflanzenwelt zu gruppieren sucht — und sie glaubt mit diesem Verfahren der bloßen Einteilung, der analytischen Klassenbildung ein Bild ihres Zusammenhangs, ihrer Organisation und Gliederung vor uns hinstellen zu können. Aber ein derartiges Bild können wir erst dann gewinnen, wenn wir uns zu einer prinzipiellen Umkehr des hier eingeschlagenen Verfahrens entschließen. Wir müssen statt auf analytische Sonderung vielmehr auf Verknüpfung ausgehen; wir müssen die Lebewesen, statt sie bestimmten scharf geschiedenen Arten zuzuweisen, in ihrer Verwandtschaft, in ihrem Übergang, in ihrer Entwicklung und Umbildung kennen lernen. Denn hierin besteht das eigentliche Leben der Natur. Da die Natur von einer Art zur andern und oft von einer Gattung zur andern durch

1) Buffon, Histoire Naturelle (1749); Premier discours.

unmerkliche Unterschiede fortschreitet, derartig, daß sich eine große Zahl von Mittelstufen findet, die halb dieser, halb jener Gattung anzugehören scheinen, so bleibt nichts übrig, als daß der Gedanke all diesen feinen und zarten Übergängen folgt, — daß er sich selbst beweglich macht, um die Bewegung der Naturformen in sich darstellen zu können. Von hier aus schreitet Buffon zu einem entschlossenen Nominalismus fort: er erklärt, daß es in der Natur nur Individuen, nicht aber Arten und Gattungen gebe. Und er glaubt diese Auffassung durch die Beobachtung überall bestätigt zu sehen. Die Tiere des einen Kontinents finden sich nicht in dem anderen, und wenn wir dieselben Klassen vorzufinden glauben, so sind sie derart verändert und modifiziert, daß wir sie kaum wiedererkennen. Brauchen wir ein anderes Zeugnis, um davon überzeugt zu sein, daß das Gepräge ihrer Form nicht unveränderlich ist, daß ihre Natur sich verschieden gestalten, ja daß sie sich mit der Zeit vollkommen wandeln kann, und daß die am wenigsten vollkommenen, die am schwächsten ausgerüsteten Arten bereits verschwunden sind oder mit der Zeit verschwinden werden [1])?

Was diese Sätze Buffons als Vorbereitung einer allgemeinen Entwicklungslehre bedeuten, braucht hier nicht erörtert zu werden. In unserem Zusammenhang sind sie weniger durch ihren Inhalt, als durch ihre Form wichtig, durch das Eintreten für ein bestimmtes Ideal der Erkenntnis, das sich in Buffons Gesamtarbeit fortschreitend mit konkretem Gehalt erfüllt. Die eigentümliche Struktur der biologischen Erkenntnis beginnt sich hier erst deutlich abzuzeichnen, und sie behauptet sich gegenüber der Form der theoretischen Physik. Die Methodik der Naturwissenschaft empfängt ihr Gesetz nicht mehr ausschließlich von der Mathematik; sondern es wird für sie gewissermaßen ein zweiter Brennpunkt in der Grundform der historischen Erkenntnis entdeckt. Die be-

1) Zur Stellung Buffons in der Geschichte der Entwicklungslehre vgl. Perrier, Philosophie zoologique avant Darwin.

kannte Stelle in Kants „Kritik der Urteilskraft", in der zuerst in voller Schärfe und Klarheit der Gedanke einer „Archäologie der Natur" entwickelt wird, scheint in ausdrücklichem Hinblick auf Buffons Werk verfaßt zu sein. „Wie man in der Menschheitsgeschichte — so sagt Buffon — die Urkunden zurate zieht, die Münzen und Medaillen untersucht, die alten Inschriften entziffert, um die Umwälzungen in ihr zu bestimmen und die Epochen des geistigen Geschehens festzustellen, so muß man auch in der Naturgeschichte die Archive der Welt durchstöbern, die frühesten Denkmäler den Eingeweiden der Erde entreißen, die Trümmer sammeln und alle Anzeichen der physischen Veränderungen, die uns zu den verschiedenen Lebensaltern der Natur zurückführen können, in ein einziges Korpus von Zeugnissen vereinen. Dies ist das einzige Mittel, um in der Unendlichkeit des Raumes irgendwelche feste Punkte zu bestimmen, und um auf dem ewigen Wege der Zeit einige wenige Meilensteine zu gewinnen" [1]). In diesem Verfahren besteht die Kraft der reinen Natur b e s c h r e i b u n g , die in der biologischen Wissenschaft mehr und mehr die bisherige Methode der logischen Schulbegriffe, der Definition nach *genus proximum* und *differentia specifica* verdrängen soll. Nur das ist im e i g e n t l i c h e n Sinn „definiert", d. h. klar erkannt und scharf begrenzt, was genau beschrieben ist: „il n'y a de bien défini que ce qui est exactement décrit." Und mit dieser veränderten Auffassung vom Sein und Ziel der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ändert sich auch die Anschauung des wesentlichen I n h a l t s des Naturgeschehens. Die logisch-mathematische Lehre von der Definition forderte schon bei Descartes die streng-mechanische Naturerklärung als ihr Gegenbild und als ihr notwendiges Korollar. Wo dagegen der Schwerpunkt der Betrachtung sich von der Definition zur Deskription, von der Gattung zum Individuum verschiebt, da kann auch der Mechanismus nicht

1) B u f f o n , Histoire naturelle, zit. nach Joseph F a b r e , Les pères de la Révolution (de Bayle à Condorcet), Paris 1910, S. 167 f.

mehr als einziger und zureichender Erklärungsgrund gelten; es bereitet sich der Übergang zu einer Naturanschauung vor, die nicht mehr das Werden aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Werden abzuleiten und verständlich zu machen sucht.

5.

Das Cartesische System der Physik hat in Frankreich die Widerstände, denen es in der kirchlichen Lehre und bei den scholastischen Anhängern der Physik der „substantiellen Formen" begegnete, rasch besiegt. Es ist seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts im schnellen Vordringen; es setzt sich nicht nur im Kreise der eigentlichen Gelehrsamkeit durch, sondern es wird durch Fontenelles „Entretiens sur la pluralité des mondes" auch zu einem Bestandteil der allgemeinen gesellschaftlichen „Bildung". Der Einfluß des Cartesianismus ist so stark und so nachhaltig, daß sich ihm selbst diejenigen Denker, die ihm in ihren wesentlichen Zielen entgegengerichtet sind, nicht entziehen können. Die Lehre Descartes' wird im siebzehnten Jahrhundert grundlegend für die Form des französischen Geistes; und diese Form erweist sich als so stark und so fest, daß sie selbst einen Gehalt, der ihr widerstreitet, in sich aufnehmen und ihn sich unterwerfen kann [1]). Zu einer solchen fast unumschränkten Herrschaft des Cartesianismus ist es weder in England, noch in Deutschland gekommen. Deutschland vollzieht den Aufbau seines Geisteslebens unter dem Einfluß der Leibnizschen Grundgedanken, die zwar nur ganz allmählich vordringen und die sich Schritt für Schritt den Boden bereiten und erobern müssen, die aber nichtsdestoweniger eine stille und tiefe Wirksamkeit entfalten. Und in England vollziehen nicht

1) Näheres über diese Einwirkung Descartes' s. bei G. Lanson, L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française, Revue de Métaphysique 1896 (Etudes d'histoire littéraire, Paris 1929, S. 58 ff.).

nur die Systeme des Empirismus eine immer schärfer werdende Kritik an den Grundbegriffen des Cartesischen Systems, insbesondere an der Lehre von den eingeborenen Ideen und an der Fassung seines Substanzbegriffs; sondern hier erhält sich auch eine Form der Naturphilosophie lebendig, die wieder unmittelbar an den Dynamismus der Renaissance anknüpft und über ihn hinaus zu seinen antiken Quellen, insbesondere zu Neuplatonischen Lehren, zurückzudringen sucht. In der Schule von Cambridge finden diese Tendenzen ihre erste Zusammenfassung und ihre systematische Vertretung. Einer der Führer dieser Schule, Henry More, hat die Cartesische Philosophie bei ihrem ersten Hervortreten enthusiastisch begrüßt, da er in ihr den Triumph des Spiritualismus endgültig entschieden, da er die radikale Trennung zwischen Materie und Geist, zwischen der ausgedehnten und der denkenden Substanz durch sie vollzogen sah. Aber in dem späteren eigenen Aufbau der Naturlehre, den er vollzieht, kommt es an eben diesem Punkte zum Bruch zwischen ihm und dem Cartesianismus. Denn Descartes hat, wie Henry More ihm vorwirft, die beiden Substanzen nicht nur unterschieden, sondern er hat sie auch voneinander getrennt; er ist in der logischen Distinktion so weit gegangen, daß er auch jede reale Verknüpfung zwischen ihnen unmöglich gemacht, daß er eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen aufgerichtet hat. Und doch beruht auf dem Zusammenhang zwischen ihnen, auf der Einheit ihres Wirkens, die Einheit und das Leben der Natur. Diese Einheit wird zerstört, dieses Leben wird ertötet, wenn man das Reich des Geistigen erst beim menschlichen Selbstbewußtsein beginnen läßt, — wenn man es auf das Gebiet der „klaren und deutlichen" Ideen beschränkt. Was dieser Beschränkung widerstreitet und was sie prinzipiell unmöglich macht, ist die Einsicht in die K o n t i n u i t ä t der Naturformen. Zwischen den mannigfachen Formen des Lebens, wie wir sie in der organischen Natur allenthalben vor uns sehen, und der Form des Selbstbewußt-

seins gibt es nirgends einen Riß. Es ist eine stetige, nirgends unterbrochene Stufenreihe, die von den elementarsten Lebensprozessen bis hinauf zu den höchsten Denkprozessen, von der dunklen und verworrenen Empfindung bis zur höchsten reflexiven Erkenntnis führt. Wo die Erfahrung uns einen solchen Zusammenhang kennen lehrt, da muß der Gedanke ihr folgen; wo die Phänomene eine lückenlose Folge bilden, da darf auch in den Prinzipien und Erklärungsgründen nicht jener schroffe Gegensatz bestehen, wie die Lehre Descartes' ihn aufrichtet. Descartes leugnet und streicht das Leben der Pflanzen und Tiere; er macht die letzteren zu Automaten und gibt sie dem Mechanismus preis. Diesem Versuch tritt Mores und Cudworths Lehre von den „plastischen Naturen" entgegen. Das Leben ist nicht auf die Denkkraft, auf das Selbstbewußtsein eingeschränkt; es äußert sich universeller und ursprünglicher in der bildenden Kraft. Leben müssen wir all denjenigen Wesen zusprechen, die in der Art ihres Daseins, in den äußeren Gestaltungen, in denen sie sich uns sinnlich darstellen, auf bestimmte bildende Kräfte, die in ihnen wirksam sind, zurückweisen und die sie uns mittelbar offenbaren. Vom einfachsten bis zum komplexesten Naturgeschehen, von den Elementen bis zu den höchsten und differenziertesten Organismen, reicht diese Herrschaft, diese Hierarchie der „plastischen Naturen"; und in ihnen allein, nicht in der bloßen Masse und ihrer Bewegung, kann die Ordnung und der Zusammenhang des Alls gegründet werden[1]).

Leibniz ist in seiner Kritik der Cartesischen Philosophie einen anderen Weg gegangen, und der Lehre von den plastischen Naturen hat er ausdrücklich widersprochen [2]). Denn

---

1) Zur Naturphilosophie der Schule von Cambridge und zu ihrer Lehre von den „plastischen Naturen" vgl. die eingehende Darstellung in meiner Schrift „Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge" (Stud. der Bibl. Warburg), Leipzig 1932, Kap. IV.

2) Vgl. seinen Aufsatz „Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques", Philos. Schriften (Gerhardt) VI, 539 ff.

wenn er, als Biologe und Metaphysiker, das Phänomen des organischen Lebens in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt, so ist er andererseits sorgsam darauf bedacht, das große Prinzip der mathematischen Naturerklärung, das Descartes für die Wissenschaft erobert hatte, nicht wieder anzutasten, noch es in irgendeiner Weise zu beschränken. Wenn daher die Denker der Schule von Cambridge von dem „morbus mathematicus" Descartes' sprechen, und wenn sie in ihm ein Grundgebrechen seiner Naturlehre sehen, so betont Leibniz umgekehrt, daß die Lehre vom Leben so gestaltet werden müsse, daß sie mit den Grundsätzen der mathematisch-physikalischen Erkenntnis nirgends in Widerspruch gerät. Die Einheit zwischen beiden Betrachtungsweisen kann nach Leibniz nur dann gesichert, ihre durchgängige Harmonie kann nur dann gewährleistet werden, wenn man einsieht, daß alle Erscheinungen der Natur, ohne jede Ausnahme, streng mathematisch und mechanisch zu erklären sind, daß aber die Prinzipien des Mechanismus selbst nicht in der bloßen Ausdehnung, Gestalt und Bewegung zu suchen sind, sondern auf einen andern Ursprung zurückgehen. Der Mechanismus ist der gedankliche Kompaß, der uns den einzig-sicheren Weg durch den Bereich der Phänomene weist, der alle Erscheinungen dem „Satz vom Grunde" unterwirft und sie damit erst rationell-begreiflich, erst vollständig erklärbar macht. Aber mit dieser Art der Erklärung ist das Verstehen der Welt noch nicht an seinem Ende angelangt. Dieses Verstehen kann sich nicht mit dem diskursiven Durchlaufen der Phänomene und mit ihrer zeitlich-räumlichen Ordnung begnügen. Statt von einem Glied des Geschehens zu einem anderen, örtlich und zeitlich benachbarten fortzugehen, statt die verschiedenen Zustände, die ein organischer Körper in seiner Entwicklung durchläuft, einzeln zu verfolgen und gemäß dem Verhältnis von Ursache und Wirkung miteinander zu verknüpfen, muß es sich vielmehr die Frage nach dem Grunde der Gesamtreihe stellen.

Dieser Grund gehört nicht selbst wieder der Reihe als ihr Element an, sondern er liegt jenseits derselben. Wir müssen, um ihn zu erkennen, die mathematisch-physikalische Ordnung der Phänomene verlassen und zu der metaphysischen Ordnung der Substanzen übergehen; wir müssen die derivativen, die abgeleiteten Kräfte in primitiven, ursprünglichen Kräften begründen. Diese Begründung will Leibniz' System der Monadologie vollziehen. Die Monaden sind die Subjekte, aus denen alles Geschehen stammt und quillt; und das Prinzip ihrer Wirksamkeit, ihrer fortschreitenden Entwicklung ist nicht der mechanische Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, sondern ein teleologischer Zusammenhang. Jede Monade ist eine wahrhafte „Entelechie"; jede strebt danach, ihr Wesen zu entfalten und ihr Wesen zu erhöhen, von einer bestimmten Stufe der Gestaltung zu einer anderen vollkommeneren emporzusteigen. Was wir „mechanisches" Geschehen nennen, das ist daher nur die Außenseite, nur die sinnliche Darstellung und Äußerung jenes dynamischen Geschehens, das sich in den substantiellen Einheiten, in den innerlich-zwecktätigen Kräften abspielt. So ruht die Ausdehnung, in der Descartes die Substanz des Körpers erkannt zu haben glaubte, auf dem Unausgedehnten; das „Extensive" auf dem „Intensiven", das „Mechanische" auf dem „Vitalen". „Quod in corpore exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est; nam phaenomena ex monadibus resultant" [1]).

Damit war, bei aller Anerkennung der Rechte der mathematischen Naturerklärung, der Grund zu einer neuen „Philosophie des Organischen" gelegt — war zum mindesten ein

1) Leibniz an Christian Wolff, Briefw. zwischen Leibniz und Wolff, ed. Gerhardt, Halle 1860, S. 139; Näheres in meiner Schrift über Leibniz' System, Marburg 1902, bes. S. 283 ff. und 384 ff.

Problem bezeichnet, das fortan auch in der Entwicklung der Naturphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts ständig weiterwirkt. Es sind nicht lediglich theoretische Motive, die immer wieder auf dieses Problem hindrängen, und nicht ausschließlich abstrakte Spekulationen, aus denen es seine Nahrung zieht. Nicht minder bedeutsam erweist sich hier die neue ästhetische Gesamtansicht der Welt, wie sie von den künstlerisch-gestimmten Geistern festgehalten wird. Schon in dem Leibnizschen Grundbegriff der Harmonie läßt sich die wechselseitige Durchdringung dieser beiden Momente erkennen. Und noch klarer tritt die Bedeutung des ästhetischen Motivs für den Aufbau einer neuen Naturansicht bei Shaftesbury hervor. Shaftesbury stützt sich in der Entwicklung seiner Naturanschauung auf die Denker der Schule von Cambridge, auf die Lehre von den „plastischen Naturen". Aber er lehnt all jene mystischen Folgerungen ab, die insbesondere Henry More aus dieser Lehre gezogen hatte. Denn sein Streben geht dahin, den reinen Formbegriff derart zu fassen, daß er in seinem geistigen, in seinem „übersinnlichen" Ursprung erkannt wird, daß aber nichtsdestoweniger seine rein anschauliche Bestimmtheit festgehalten wird. Shaftesbury sieht die Welt als Kunstwerk — und von ihr will er auf den Künstler zurückgehen, der sie geformt hat, und der in all ihren Gestaltungen unmittelbar-gegenwärtig ist. Dieser Künstler handelt nicht nach einem äußeren Vorbild, das er lediglich nachzuahmen hätte, noch folgt er in seinen Schöpfungen einem bestimmten vorgegebenen Plan. Seine Wirksamkeit ist rein von innen her determiniert; und sie ist demgemäß durch kein Analogon des äußeren Geschehens, des Wirkens von Körper auf Körper, zu bezeichnen. Auch der Zweckbegriff, der Shaftesburys gesamte Weltansicht beherrscht und durchdringt, rückt daher jetzt an eine andere Stelle und nimmt eine andere Bedeutung an. So wenig wir im künstlerischen Schaffen und im künstlerischen Genießen auf Zwecke ausgehen, — wie

vielmehr hier der Zweck des Tuns rein in ihm selbst, im Schaffen und Schauen als solchem, liegt, so gilt das gleiche auch für den „Genius" der Natur. Er ist nur, indem er wirkt; aber sein Wesen geht nicht in irgendeinem Einzelwerk, noch in der unendlichen Fülle seiner Werke auf, sondern es erschließt sich uns lediglich im A k t des Wirkens und Formens selbst. Und dieser Akt ist auch der Urquell aller Schönheit: the beautifying not the beautified is the really beautiful. Diese I m m a n e n z des Zweck-Motivs, die aus seiner Ästhetik stammt, hält Shaftesbury in der Naturphilosophie fest, und damit bringt er in ihr eine neue geistige Grundtendenz zur Geltung. Hier schreitet er auch über das Vorbild der Denker der Schule von Cambridge hinaus. Denn diese fassen die „plastischen Naturen", die sie für alles organische Wirken als unentbehrlich ansehen, im wesentlichen als untergeordnete Potenzen, die sie der Lenkung und Leitung des göttlichen Willens unterstellen. Gott steht ü b e r der Welt, als ihr Telos und als ein transzendentes Prinzip; während die plastischen Naturen i n ihr wirksam und gewissermaßen von der höchsten Ursache, die lediglich auf allgemeine Ziele gerichtet ist, mit der Bildung und Gestaltung des Einzelnen betraut und beauftragt sind. Bei Shaftesbury wird auch dieser Gegensatz zwischen dem Niederen und Höheren, zwischen der höchsten göttlichen Kraft und den „dämonischen" Kräften der Natur aufgehoben. Er sieht Eines in Allem und Alles in Einem. Für diesen Standpunkt der ästhetischen Immanenz gibt es auch in der Natur kein Oben und Unten, kein Drinnen und Draußen mehr; denn der a b s o l u t e Gegensatz zwischen Hüben und Drüben, zwischen Diesseits und Jenseits ist aufgehoben. Der Begriff der „inneren Form" (*inward form*) hat alle Trennungen dieser Art überwunden: „denn das ist der Natur Gehalt, daß drinnen gilt, was draußen galt". Ein mächtiger Strom eines neuen Naturgefühls dringt von hier aus in die Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts ein. Shaftesburys Naturhymnus wird insbesondere für die

Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte entscheidend; er befreit die Grundkräfte, vermöge deren sich die Naturanschauung Herders und die Naturanschauung des jungen Goethe gestaltet hat [1]).

Mit Herders und Goethes Naturauffassung stehen wir freilich bereits jenseits der Grenze der Epoche der Aufklärung; aber auch hier hat im Denken des achtzehnten Jahrhunderts nirgends ein Bruch stattgefunden. Der Übergang zu dieser Grenze hat sich vielmehr durchaus stetig vollzogen. In Leibniz' System und in seinem universalen Denken war hier von Anfang an die Vermittlung gegeben und die Einheit und Kontinuität der Entwicklung verbürgt. Auch in der französischen Kultur tritt, von der Mitte des Jahrhunderts ab, die Entwicklung des Leibnizschen Monadenbegriffs immer stärker und klarer hervor. Hier ist es insbesondere Maupertuis gewesen, der die Brücke von Deutschland zu Frankreich geschlagen hat. Seine persönliche Stellung zu Leibniz ist freilich von Widersprüchen nicht frei; aber der sachliche Zusammenhang seiner Metaphysik, seiner Naturphilosophie und seiner Erkenntnislehre mit Leibnizschen Grundgedanken ist unverkennbar. Auf sie geht er in seiner Behauptung des Prinzips der kleinsten Wirkung, in seiner Aufstellung und Begründung des Prinzips der Kontinuität, wie in seiner Lehre von der Phänomenalität von Raum und Zeit zurück. Die unmittelbare Anknüpfung an Leibniz hat er hierbei allerdings zu vermeiden gesucht: bei aller stillschweigenden Aneignung seiner Grundlehren beharrt er dabei, das System als solches, namentlich in der Fassung, die es durch Wolff und seine Schü-

---

1) Die näheren Nachweise für diesen Zusammenhang sind von Dilthey in dem Aufsatz „Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes" (Archiv f. Gesch. d. Philosophie 1894; Gesammelte Schriften II, 391 ff.) gegeben worden. Über Shaftesburys Naturanschauung und ihr Verhältnis zur Schule von Cambridge s. die eingehende Darstellung in meiner Schrift „Die Platonische Renaissance in England", Leipzig 1932, Kap. 6.

ler erhalten hatte, zu kritisieren und zu bekämpfen. Diese unklare und zweideutige Haltung ist ihm, in dem Streit mit König, zum Verhängnis geworden [1]). Aber noch deutlicher als in Maupertuis' Fassung des „Principe de la moindre action", tritt die Abhängigkeit von Leibniz, auf die König hinwies, in seinen biologischen Theorien hervor. Sie sind in einer lateinischen Abhandlung: „Dissertatio inauguralis metaphysica de universali Naturae systemate" enthalten, die als angebliche Schrift eines Dr. Baumann mit dem Druckort Erlangen im Jahre 1751 erschien. Was dieser Schrift ihre ideengeschichtliche Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß in ihr zum ersten Male der Versuch gemacht wird, die beiden großen Gegner, die sich in der Naturphilosophie des siebzehnten Jahrhunderts gegenüberstanden, zu versöhnen und ihre Grundlehren miteinander auszugleichen. Maupertuis ist der erste Vorkämpfer für die Ideen N e w t o n s in Frankreich gewesen; er ist in diesem Kampfe auch Voltaire vorangegangen und hat diesem erst den Weg gebahnt [2]). Aber er erkennt schon früh, daß das Newtonsche Prinzip der Attraktion kein zureichendes Fundament für die beschreibende Naturwissenschaft, für die Erfassung und Deutung der Erscheinungen des organischen Lebens bilden kann. So glänzend sich der Grundgedanke Newtons in der Astronomie und Physik bewährt hat, so steht man, wie Maupertuis betont, schon beim Übergang zur Chemie vor gänzlich neuen Problemen, die sich mit ihm allein nicht mehr völlig bewältigen lassen. Zum mindesten muß man, wenn man das allgemeine Prinzip der Massenanziehung auch in der Chemie als letzten Erklärungsgrund festhalten will, dem Begriff der Anziehung selbst einen anderen und weiteren Sinn geben, als er ihn in der Phy-

1) Näheres über diesen Streit s. bei H a r n a c k , Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1901, S. 252 ff.

2) Über Maupertuis' Eintreten für Newton und über seine ersten mathematisch-physikalischen Arbeiten s. B r u n e t , Maupertuis, 2 vol., Paris 1929, I, 13 ff.

sik besitzt. Und vor einem abermaligen Bedeutungswandel steht man, wenn man den Schritt von der Chemie zur Biologie vollzieht, wenn man sich der Erklärung der Bildung einer Pflanze oder eines Tieres zuwendet. Das Problem der Fortpflanzung und all die verwickelten Probleme der Vererbungslehre lassen sich mit rein physikalischen Mitteln nicht lösen; ja sie lassen sich auf diesem Standpunkt der Betrachtung nicht einmal vollständig stellen. Hier werden wir vielmehr notwendig auf einen anderen Grundbegriff der Materie zurückgetrieben, als ihn der Physiker voraussetzt. Weder die Cartesische Ausdehnung noch die Newtonsche Schwere vermag irgendetwas für die Erfassung der Lebensphänomene zu leisten, geschweige daß diese sich vollständig aus ihnen ableiten lassen. Es bleibt nichts anderes übrig, als den rein physikalischen Prädikaten, dem Prädikat der Undurchdringlichkeit, der Beweglichkeit, der Trägheit und der Schwere andere hinzuzufügen, die eine unmittelbare Beziehung auf die Tatsache des Lebens haben. Und hier wendet sich Maupertuis zu Leibniz zurück, der erklärt hatte, daß die eigentlichen und letzten Erklärungsgründe des Naturgeschehens nicht in der bloßen Masse zu suchen sind, sondern daß wir hierfür zu den einfachen Substanzen zurückgehen müssen, deren Wesen nicht anders als vom Bewußtsein her, d. h. durch die Prädikate des Vorstellens und Strebens, zu bezeichnen sei. Auch er besteht darauf, daß es keine vollständige Naturerklärung geben könne, wenn man sich nicht entschließe, beide Prädikate, statt sie als ableitbare Eigenschaften zu behandeln, schon in die Urelemente des Seins aufzunehmen. Auf der anderen Seite will sich Maupertuis freilich zu jenem Radikalismus, mit dem Leibniz die Welt der Substanzen und die Welt der Phänomene, die Welt des „Einfachen" und die des „Zusammengesetzten" voneinander getrennt hatte, nicht entschließen. Wenn er sich dem Begriff der Monade nähert, so will er die Grundeinheiten, aus denen alles Naturgeschehen resultiert, nicht, wie Leibniz

als „metaphysische", sondern als physische Punkte verstehen. Wir brauchen, um zu diesen Einheiten zu gelangen, die Körperwelt als solche nicht zu verlassen, wir brauchen die Ebene, in der das materielle Sein und Werden liegt, nicht zu überschreiten: nur müssen wir freilich den Begriff der Materie derart erweitern, daß er die Grundtatsachen des Bewußtseins nicht ausschließt, sondern daß er sie in sich selbst enthält. Wir müssen mit anderen Worten in die Definition der Materie nicht nur das Merkmal der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gravitation usf., sondern auch die Merkmale des Begehrens, der Abneigung, des Gedächtnisses (désir, aversion, mémoire) aufnehmen. Der Einwand, daß diese Verbindung einen Widerspruch in sich schließe, daß so völlig heterogene, ja entgegengesetzte Prädikate nicht in demselben Subjekte vereinigt werden dürften, braucht uns hierbei nicht zu beirren. Denn dieser Einwand gilt nur, wenn man davon ausgeht, daß die Erklärungen, die der Naturforscher gebraucht, Realdefinitionen seien, die das Wesen der Sache bezeichnen und vollständig zum Ausdruck bringen sollen. Wenn man, mit Descartes und seinen Anhängern, das Bewußtsein und das Denken als Wesensbestimmung der Seele, die Ausdehnung als Wesensbestimmung des Körpers ansieht, so ist es freilich folgerecht, wenn man, da beide Bestimmungen nichts miteinander gemein haben, eine völlige Scheidewand zwischen Seele und Körper aufrichtet; wenn man dem einen nur solche Prädikate zuschreibt, die man dem andern abspricht. Aber diese wechselseitige Ausschließung gilt nicht länger, wenn man einmal erkannt hat, daß alles, was unser Gedanke vermag, sich lediglich auf die Feststellung empirischer Merkmale beschränkt. Wie diese Merkmale miteinander innerlich zusammenhängen, und ob sie ihrem Wesen nach vereinbar oder unvereinbar sind, können und wollen wir nicht fragen: genug, wenn die Erfahrung sie uns jederzeit zusammen darbietet, wenn wir ihre regelmäßige Koexistenz feststellen können. „Wenn Denken und Aus-

dehnung beides nur Eigenschaften sind, so können sie sehr wohl einem Subjekt angehören, dessen eigentliche Wesenheit uns unbekannt ist. Ihre Koexistenz ist alsdann um nichts unbegreiflicher, als es das Beisammen von Ausdehnung und Beweglichkeit ist. Wir mögen freilich einen stärkeren Widerstand dagegen empfinden, ein und demselben Gegenstand, Ausdehnung und Denken zuzusprechen, als Ausdehnung und Beweglichkeit miteinander zu verbinden: das rührt jedoch nur daher, daß uns die Erfahrung die letztere Verbindung beständig zeigt und sie uns unmittelbar vor Augen stellt, während wir den ersteren Zusammenhang nur durch Folgerungen und induktive Schlüsse zu erfassen vermögen" [1]).

Sind auf diese Weise die logischen und die metaphysischen Einwände beseitigt, die sich gegen eine Nebeneinanderstellung und gegen eine unmittelbare Koordination „psychischer" und „physischer" Bestimmungen im Begriff der Materie geltend machen lassen, so kann jetzt der Aufbau der Naturphilosophie unbeirrt fortschreiten. Wir können niemals daran denken, das Bewußtsein aus dem Bewußtlosen abzuleiten: denn damit hätten wir eine wahrhafte Schöpfung aus Nichts behauptet. Es ist schlechthin absurd, wenn man glaubt, die Entstehung des Seelenlebens aus der Vereinigung von Atomen erklären zu können, deren keines Empfindung oder Intelligenz noch sonst irgendeine psychische Eigenschaft besitzt [2]). So bleibt denn nichts übrig als das Bewußtsein, als wahrhaftes Urphänomen, in die Atome selbst zu verlegen; es aus ihnen nicht entstehen, sondern es sich aus ihnen nur entwickeln und zu immer höheren Graden der Klarheit emporsteigen zu lassen. In der Art, in der Maupertuis dieses Programm durchführt, ist freilich von dem eigentümlichen Grund p r i n z i p der Leibnizschen Naturphilosophie nichts zurückgeblieben. Leibniz' Spiritualismus wird hier zu einem unklaren und vagen Hylozoismus ver-

1) M a u p e r t u i s, Système de la Nature, Sect. III. IV, XIV, XXII; Oeuvres, Lyon 1756, T. II, S. 139 ff.

2) A. a. O. sect. LXIII, LXIV; S. 166 f.

gröbert. Die Materie als solche ist beseelt; ist mit Empfindung und Begehrung, mit bestimmten Sympathien und Antipathien begabt. Und jedem ihrer Teile kommt nicht nur ein solcher „Instinkt" zu, der ihn das ihm Gemäße suchen, das ihm Entgegengesetzte fliehen läßt; sondern jedem eignet auch ein bestimmtes Selbstgefühl. Wenn er sich mit anderen Teilen zu größeren Massen verbindet, so gibt er darum dieses Selbstgefühl nicht auf; es entsteht nur aus dem Zusammenfluß all dieser beseelten Moleküle ein neues Gesamtbewußtsein, an dem die Elemente, die das Ganze bilden halfen, Teil haben und in welchem sie miteinander verschmelzen. „Da die Perzeption eine wesentliche Eigenschaft der Elemente bildet, so kann sie weder untergehen, noch kann sie sich vermehren oder vermindern. Sie kann nur durch die verschiedene Verbindung der Elemente verschiedene Modifikationen erfahren; aber sie muß, im Ganzen des Universums, stets ein und dieselbe Summe bilden, obwohl wir diese nicht zu verfolgen und nicht zu erkennen vermögen. Da jedes Element, in der Vereinigung die es mit anderen eingeht, sein Bewußtsein mit dem der anderen vermengt und sein spezifisches Selbstgefühl verliert, so fehlt es uns an jeder Erinnerung an den ehemaligen Zustand der Einzelelemente, und unser Ursprung muß uns gänzlich verborgen sein" [1]).

An diese Lehre Maupertuis' knüpft Diderot in seinen „Gedanken über die Interpretation der Natur" an; aber er war freilich ein zu scharfer Kritiker, um ihre Schwächen nicht deutlich zu sehen. Nicht mit Unrecht sieht er in diesem Versuch, über den Materialismus hinauszuschreiten, nur eine Spielart des Materialismus selbst. Und diesem nur verfeinerten Materialismus setzt er nun eine andere, eine rein dynamische Grundanschauung gegenüber. Es ist freilich gefährlich, wenn man von Diderot spricht, die philosophische Gesamtansicht, die er jeweilig vertritt, mit einem bestimmten

1) A. a. O., Sect. LIII, LIV, S. 155 f.

Namen bezeichnen und sie auf ihn gleichsam festlegen zu wollen. Denn Diderots Denken kann gewissermaßen nur im Fluge, nur in seiner steten und rastlosen Bewegung erfaßt werden. Diese Bewegung ruht bei keinem Resultat aus, und sie läßt sich in keinem einzelnen Punkte ihrer Bahn als das, was sie ist und was sie will, erkennen. Diderot hat im Lauf seines Lebens seinen „Standpunkt" unzähligemal gewechselt: aber dieser Wechsel selbst ist freilich nicht zufällig oder willkürlich. Es drückt sich darin die Überzeugung aus, daß kein einzelner Standort, von dem aus wir das Universum betrachten, kein besonderer Aspekt, unter den wir es stellen, seiner Fülle, seiner inneren Verschiedenheit, seinem steten Wechsel gerecht werden kann. So strebt denn Diderots Denken nicht danach, sich zu fixieren, sich in festen und endgültigen Formeln auszusprechen. Es ist und bleibt ein flüssiges und flüchtiges Element; aber eben in dieser seiner Volubilität glaubt es allein der Wirklichkeit nahekommen zu können, die selbst keinen Stillstand kennt, sondern im steten Fluß, in einer unablässigen Umbildung begriffen ist. Dieses grenzenlos-wandelbare Universum kann nur durch ein bewegliches Denken erfaßt werden; durch ein Denken, das sich von einem Ansatz zum andern tragen und treiben läßt, das nicht in der Anschauung des Vorhandenen und Gegebenen ausruht, sondern in der Fülle der Möglichkeiten schwelgt und sie alle durchlaufen und erproben will [1]). Kraft dieser Grundeigentümlichkeit seines Geistes wird Diderot einer der ersten, der das statische Weltbild des achtzehnten Jahrhunderts überwindet und es in ein rein dynamisches Weltbild verwandelt. Alle begrifflichen Schemata, alle bloß-klassifikatorischen Versuche erscheinen ihm eng und unzulänglich; erscheinen ihm zum mindesten nur dazu tauglich, den Stand des Wissens in einem einzelnen Moment festzuhalten.

1) Vgl. hiezu die ausgezeichnete Charakteristik Diderots, die Bernh. Groethuysen gegeben hat. (La Pensée de Diderot, La Grande Revue, Vol. 82 (1913), S. 322 ff.)

Irgendwelche Grenzen dürfen der Erkenntnis durch dergleichen Schemata nicht gesteckt, irgendwelche Bestimmungen für die Zukunft dürfen aus ihnen nicht abgeleitet werden. Wir sollen uns allem Neuen offenhalten; wir sollen uns durch keine festen Vorzeichnungen und Vorschriften den Horizont der Erfahrung verengen lassen. Unter diesem Gesichtspunkt schreitet Diderot zu einer neuen Konzeption der Naturphilosophie fort. Es ist vergebens, der Natur Schranken zu setzen und sie in unsere Arten und Gattungen einfügen zu wollen. Sie kennt nur Verschiedenheiten, nur durchgängige Heterogenität. Keine ihrer Formen bleibt sich selbst gleich; jede stellt nur einen vorübergehenden Gleichgewichtszustand ihrer bildenden Kräfte dar, der sich dereinst auflösen kann und wird. „Sollte man nicht insbesondere annehmen dürfen, daß die Arten, ebenso wie die Individuen, entstehen, daß sie wachsen, dauern und verschwinden, daß die Elemente der Tierheit, die zuvor in der Masse der Materie verstreut waren, endlich dazu gelangt sind, sich zu vereinen, um ein Embryo zu bilden; daß dieses Embryo durch unzählige Stufen der Entwicklung hindurchgeht, daß es von der Bewegung zur Empfindung, von dieser zur Vorstellung, von hier zum bewußten Denken und zur Reflexion fortschreitet? Millionen von Jahren mögen zwischen all diesen Entwicklungen liegen — und noch mögen andere bevorstehen“ [1]). „Wer kennt all die Tierarten, die uns vorangegangen sind? Wer kennt die Arten, die uns folgen werden? Alles wechselt, alles geht vorüber; nur das Ganze allein hat Bestand. Die Welt entsteht und vergeht ohne Unterlaß; sie ist in jedem Augenblick an ihrem Anfang und an ihrem Ende. In dem unermeßlichen Ozean der Materie gibt es kein Teilchen, das dem anderen, kein Teilchen, das sich selbst auch nur einen Moment gleich bleibt. *Rerum novus nascitur ordo:* das ist die ewige Devise der Welt.“ Für den Philosophen kann es daher keine gefährlichere

1) De l'Interprétation de la Nature, sect. LVIII, Oeuvres (Assézat), II, 57 f.

Täuschung und kein schlimmeres Sophisma geben, als das „Sophisma des Eintags" (le sophisme de l'éphémère) — als der Glaube, daß die Welt das, was sie gegenwärtig ist, auch notwendig sein muß. Ihr Sein ist nur ein vorüberschwebender Augenblick in der Unendlichkeit ihres Werdens — und kein Gedanke kann a priori die Fülle dessen ermessen, was dieses Werden dereinst zutage fördern wird [1]). „Rerum novus nascitur ordo": das Motto, unter das Diderot die Natur stellt, gilt auch für die Stellung, die er selbst in der Ideengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts einnimmt. Er führt eine neue Ordnung der Ideen herauf; er geht nicht nur über die bisherigen Ergebnisse hinaus, sondern rührt an die Denkformen, durch welche sie gewonnen worden waren und in denen sie sich ihren festen Halt zu geben versucht hatten.

1) Diderot, Rêve d'Alembert, Oeuvres II, 132, 154 u. ö.

Drittes Kapitel.

Psychologie und Erkenntnislehre.

Es gehört zu den charakteristischen Zügen des achtzehnten Jahrhunderts, daß in seinem Denken das Naturproblem und das Erkenntnisproblem in engster Verbindung miteinander stehen, ja daß zwischen ihnen eine unlösliche Verknüpfung eintritt. Der Gedanke kann sich hier nicht auf die Welt der äußeren Gegenstände richten, ohne sich zugleich gegen sich selbst zurückzuwenden: er sucht in ein und demselben Akt der Wahrheit der Natur und seiner eigenen Wahrheit gewiß zu werden. Die Erkenntnis wird nicht nur als Instrument angesetzt und unbefangen als solches gebraucht: sondern immer wieder und immer dringender erhebt sich die Frage nach dem Rechte dieses Gebrauchs und nach der Beschaffenheit dieses Instruments. Es ist keineswegs erst Kant, der diese Frage gestellt hat; er hat ihr nur eine andere Wendung, eine vertiefte Bedeutung und eine radikal-neue Lösung gegeben. Die allgemeine Aufgabe, die Grenzen des Geistes zu bestimmen (ingenii limites definire) war schon von Descartes mit voller Klarheit und Entschiedenheit erfaßt worden. Die gleiche Frage wird sodann von Locke zur Grundlage der gesamten Erfahrungsphilosophie gemacht. Auch Lockes Empirismus enthält eine bewußt-„kritische“ Tendenz in sich. Der Bestimmung des Gegenstandes der Erfahrung soll auch hier die Untersuchung ihrer Funktion vorangehen. Wir dürfen nicht mit unserer Erkenntnis nach

beliebigen Gegenständen hinauslangen und ihre Natur zu erforschen suchen; die erste Frage muß vielmehr darin bestehen, welche Art von Gegenständen der Erkenntnis angemessen und durch sie bestimmbar ist. Die Lösung dieser Frage aber, die genaue Einsicht in die spezifische Eigenart des menschlichen Verstandes, kann auf keinem anderen Wege erreicht werden, als wenn wir seinen Umfang, wenn wir das gesamte ihm zugehörige Gebiet durchmessen; — wenn wir den Gang seiner Entwicklung von den ersten Elementen bis hinauf zu seinen höchsten Bildungen verfolgen. So führt das kritische Problem auf ein genetisches Problem zurück. Nur das Werden des menschlichen Geistes kann uns einen wahrhaft-zulänglichen Aufschluß über sein Wesen geben. Die Psychologie ist damit zum Fundament der Erkenntniskritik erklärt; und sie hat, bis zu Kants „Kritik der reinen Vernunft" hin, diese Rolle fast unbestritten behauptet. Die Gegenwirkung gegen diese Auffassung, die von Leibniz' „Nouveaux Essais sur l'entendement humain" ausgeht, setzt, da das Werk erst im Jahre 1765 aus den Manuskripten der Bibliothek in Hannover veröffentlicht wird, um mehrere Jahrzehnte zu spät ein; und sie bleibt auch dann zunächst auf den Kreis der deutschen Philosophie und der deutschen Geistesgeschichte beschränkt. Die strenge Scheidung zwischen der „transzendentalen" und der „psychologischen" Methode, zwischen der Frage nach dem „Anheben" der Erfahrung und ihrem „Entspringen", wie sie Kant durchführt und wie er sie systematisch einschärft, läßt sich daher für eine historische Betrachtung der Grundprobleme des achtzehnten Jahrhunderts nicht innehalten. Hier fließen vielmehr die Grenzen ständig ineinander über. Die „transzendentale Deduktion" wird nirgends von der „physiologischen Deduktion" gesondert; die objektive Gültigkeit der Grundbegriffe der Erkenntnis soll durch ihre Herkunft bestimmt und an ihr gemessen werden. So verwandelt sich der psychologische Ursprung in ein logisches Kriterium; aber auf der anderen Seite

sind es bestimmte logische Normen, die jetzt auch in die Fragestellung der Psychologie eindringen und die für sie wegweisend werden. Die Psychologie erhält einen vorwiegend-reflexiven Charakter: sie begnügt sich nicht bei der bloßen Erfassung der seelischen Gebilde oder Vorgänge, sondern sie will bis zu ihrem letzten Grunde, bis zu den Elementen des Seelischen zurückdringen, und sie in reinlicher Sonderung vor Augen legen. Eben hierin fühlt sie sich der allgemeinen Naturwissenschaft zugehörig und ihr aufs nächste verschwistert. Ihr höchstes Ideal ist es, zur „Scheidekunst der Seele" zu werden, wie die Chemie die gleiche Scheidekunst innerhalb des Anorganischen und wie die Anatomie sie für die organischen Körper durchführt. „Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, — so sagt Voltaire von Locke —, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire. Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain" [1]).

Die Grundfrage nach der Wahrheit der Erkenntnis, nach der Übereinstimmung zwischen Begriffen und Gegenständen war von den großen rationalistischen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts dadurch gelöst worden, daß beide, die Welt der Begriffe wie die der Gegenstände, auf ein und dieselbe Urschicht des Seins zurückgeführt wurden. In ihr treffen sie miteinander zusammen; und aus dieser ursprünglichen Begegnung leiten sich alle ihre mittelbaren Übereinstimmungen ab. Das Wesen der menschlichen Erkenntnis kann nur ihr selbst entnommen, kann nur aus den Ideen abgelesen werden, die sie in sich vorfindet. Diese „eingeborenen" Ideen sind das Siegel, das dem menschlichen Geist von Anfang an aufgeprägt worden ist, und das ihn, ein für allemal, seines Ursprungs und seiner Bestimmung versichert. Der Ausgangspunkt aller Philosophie besteht nach Descartes darin,

1) Voltaire, Lettres sur les Anglais, Lettre XIII, Oeuvr. Paris, Lequien, 1821, XXVI, 65.

daß wir in uns jene Urbegriffe (notions primitives) betrachten, die gleichsam die Muster sind, nach denen alle unsere anderen Erkenntnisse geformt sind. Zu ihnen gehören die allgemeinen Begriffe des Seins, der Zahl und der Dauer, die für jeden Denkinhalt schlechthin gelten; während weiterhin, für die Körperwelt im besonderen, die Begriffe der Ausdehnung, der Form und der Bewegung, für das seelische Sein der Begriff des Denkens hinzutreten [1]). In diesen einfachen Vorbildern und Urbildern ist alle empirische Wirklichkeit, alle Mannigfaltigkeit der Körper und alle Vielgestalt des Seelischen befaßt. So weisen sie auf diese Wirklichkeit voraus — aber sie vermögen dies nur, indem sie zugleich auf deren Ursprung zurück weisen. Die eingeborenen Ideen sind das Zeichen, das der göttliche Werkmeister seinem Werk eingedrückt hat: „les marques de l'ouvrier empreintes sur son ouvrage." Und jetzt braucht nach ihrer Verbindung mit der Wirklichkeit und nach der Möglichkeit ihrer „Anwendung" auf diese nicht länger gefragt zu werden. Sie sind auf die Wirklichkeit anwendbar, weil sie derselben Quelle, wie diese, entstammen, und weil demgemäß zwischen ihrer eigenen Struktur und der Struktur der Dinge nirgends ein Gegensatz besteht. Die Vernunft, als das System der klaren und deutlichen Ideen, und die Welt, als der Inbegriff des geschaffenen Seins, können an keinem Punkte auseinanderklaffen: denn beide stellen nur verschiedene Ausdrücke, verschiedene Repräsentationen einer in sich einheitlichen Wesenheit dar. Der „urbildliche Verstand", der „intellectus archetypus" Gottes wird somit, im Weltbild Descartes', zu dem festen Band, zu der eisernen Klammer, die Denken und Sein, Wahrheit und Wirklichkeit zusammenhält. Noch schärfer und klarer als bei Descartes selbst tritt dieser Grundzug seiner Lehre bei seinen unmittelbaren Schülern und Nachfolgern hervor. Der Fortschritt über Descartes hinaus besteht hier eben darin, daß jede unmit-

1) Vgl. hiezu insbesondere Descartes' Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth vom 21. Mai 1643; Oeuvres, ed. Adam-Tannery, III, 665.

telbare Verbindung zwischen der Wirklichkeit und dem menschlichen Geist, zwischen substantia cogitans und substantia extensa, geleugnet, daß sie vollständig abgebrochen wird. Es gibt keine „Union" zwischen Seele und Leib, zwischen unseren Vorstellungen und der Wirklichkeit, es sei denn eine solche, die im Sein Gottes gegeben ist und die durch dasselbe hergestellt wird. Der Weg geht niemals direkt von dem einen Pol des Seins zum anderen; sondern er führt notwendig durch das Zentrum des göttlichen Seins und des göttlichen Wirkens hindurch. Nur durch dieses Medium erkennen wir die äußeren Gegenstände und wirken wir auf die äußeren Gegenstände. So steigert sich Descartes' Lehre von den eingeborenen Ideen bei Malebranche zu dem Satze, daß wir alle Dinge in Gott schauen. Es gibt kein wahrhaftes Erkennen der Dinge, außer dadurch, daß wir die sinnlichen Perzeptionen in uns auf Ideen der reinen Vernunft beziehen. Nur durch diese Beziehung erlangen die Vorstellungen in uns objektive Bedeutung; nur durch sie hören sie auf, bloße Modifikationen unseres Ich zu sein und werden zu Repräsentanten eines gegenständlichen Seins und einer gegenständlichen Ordnung. Die sinnlichen Qualitäten, die Empfindungen von Farbe und Ton, von Geruch und Geschmack enthalten in sich noch nicht das geringste von einer Seinserkenntnis oder Welterkenntnis; sie stellen in der Art, wie wir sie unmittelbar erleben, nichts anderes als von Moment zu Moment wechselnde Zuständlichkeiten unserer Seele dar. Erst die Wissenschaft vermag diesen Zuständlichkeiten den Hinweis auf ein objektiv-Bestehendes und objektiv-Gültiges, auf ein Dasein der Natur und auf eine feste unverbrüchliche Gesetzlichkeit in ihr zu entnehmen. Aber sie kann diesen Übergang nicht vollziehen, sofern sie nicht das Zufällige auf ein Notwendiges, das bloß-Faktische auf ein Rationales, das Zeitliche auf ein Überzeitliches und Ewiges zurückführt. Zur Erkenntnis der Natur, zur Erkenntnis der physischen Welt gelangen wir, indem wir die „Materie", statt ihr

irgendeine sinnlich-faßbare Eigenschaft beizulegen, in der reinen „Ausdehnung" aufgehen lassen. Aber an diese Reduktion muß sich sodann eine andere, tiefer greifende anschließen. Denn es genügt nicht, die Ausdehnung in dem Sinne zu nehmen, in dem sie uns in der konkreten Anschauung, in der „Einbildungskraft" gegeben ist. Um sie in ihrer eigentlichen und strengen Wahrheit zu erfassen, müssen wir uns von jedem Bilde, das die letztere uns liefert, frei machen, müssen wir den Schritt von der bloß-imaginativen zur „intelligiblen Ausdehnung" tun [1]). Nur vermittels der Idee dieser intelligiblen Ausdehnung vermag der menschliche Geist die Natur, die physische Wirklichkeit zu erkennen; diese Idee selbst aber erfaßt er dadurch, daß er sie auf Gott als den eigentlichen „Ort der Ideen" bezieht und auf ihn zurückführt. In diesem Sinne stellt jeder echte Erkenntnisakt, jeder Akt der Vernunft, eine unmittelbare Einheit, einen Zusammenschluß zwischen Gott und der menschlichen Seele her. Die Gültigkeit, der Wert und die Sicherheit der Grundbegriffe unseres Wissens wird dadurch außer Frage gestellt, daß wir in ihnen und durch sie am göttlichen Sein teilhaben. Diese metaphysische Partizipation ist es, auf der alle logische Wahrheit und alle logische Gewißheit zuletzt beruht, und deren sie zu ihrem vollständigen Erweis bedarf. Das Licht, das uns den Weg der Erkenntnis erhellt, stammt von innen, nicht von außen: aus der Region der Ideen und der ewigen Wahrheiten, nicht aus der der Sinnendinge. Und doch gehört eben dieses rein „innere" Licht nicht schlechthin uns selbst an, sondern weist auf eine andere und höhere Lichtquelle zurück: „c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun" [2]).

Betrachtet man diese metaphysische Weiterbildung des Cartesischen Rationalismus, so läßt sich von hier aus am deutlichsten der Punkt bezeichnen, an welchem der Wider-

1) Näheres zum Begriff der „intelligiblen Ausdehnung" bei Malebranche, s. Erkenntnisproblem [3], I, 573 ff.

2) Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique, V, sect. 12.

spruch der Aufklärungsphilosophie einsetzen mußte. Sie fand hier am Problem der Erkenntnis die gleiche Aufgabe vor, die ihr am Problem der Natur entgegengetreten war, und die sie dort gelöst und siegreich bewältigt zu haben glaubte. Es gilt Natur und Erkenntnis auf sich selbst zu stellen und beide aus ihren eigenen Bedingungen zu erklären. Hier wie dort muß dem Hinausgreifen in eine „Überwelt" gewehrt werden. Zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit, zwischen Subjekt und Objekt darf sich keine fremde Instanz drängen. Das Problem muß auf den Boden der Erfahrung gestellt und auf eben diesem Boden gelöst werden; denn jeder Schritt über sie hinaus würde eine bloße Scheinlösung, eine Erklärung des Unbekannten durch ein noch Unbekannteres, bedeuten. So wird jene Vermittlung, in der der Apriorismus und Rationalismus zuletzt die höchste Sicherheit der Erkenntnis begründet zu haben glaubte, scharf und entschieden abgelehnt. Der große Säkularisierungsprozeß des Denkens, in dem die Philosophie der Aufklärung ihre wesentliche Aufgabe sieht, setzt auch an diesem Punkte, und an ihm mit besonderer Stärke, ein. Das logische und erkenntnistheoretische Problem der „Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand" kann durch die Hereinziehung religiöser und metaphysischer Motive nicht gelöst; es kann durch sie nur verdunkelt werden. Kant hat in dem berühmten Brief an Markus Herz, der die erste scharfe Formulierung seines kritischen Grundproblems enthält, jeden derartigen Lösungsversuch noch einmal mit allem Nachdruck verworfen. „Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an, Malebranche ein noch dauerndes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens ... Allein der *Deus ex Machina* ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, das man nur wählen kann, und hat außer dem betrüglichen Zirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, daß er jeder Grille oder andächtigem

oder grüblerischem Hirnsgespinst Vorschub gibt“ [1]). In diesem negativen Teil seiner Grundthese verficht Kant noch völlig die gemeinsame Überzeugung der Aufklärungsphilosophie. Auch sie hat sich immer von neuem gegen den Versuch gewandt, die Hebel zur Lösung des Erkenntnisproblems in einer transzendenten Welt anzusetzen. Auch Voltaire beruft sich in seinem ständigen Kampf gegen derartige Tendenzen mit Vorliebe auf Malebranches System. Er sieht in Malebranche einen der tiefsten Metaphysiker aller Zeiten [2]); aber gerade darum greift er immer wieder auf ihn zurück, um an ihm die Ohnmacht des metaphysischen „Systemgeistes“ selbst zu erweisen [3]). Für Voltaire und für den gesamten französischen Enzyklopädismus schließt freilich diese negative Entscheidung zugleich unmittelbar eine bestimmte, fortan unangreifbare Position in sich. Denn welche Vermittlung zwischen Ich und Gegenstand, zwischen Subjekt und Objekt bleibt übrig, wenn wir den Weg über die Transzendenz ausschalten? Welch ein Verhältnis ließe sich zwischen ihnen denken als ein Verhältnis des direkten Einflusses, den das eine auf das andere übt? Wenn Ich und Gegenstand verschiedenen Seinsschichten angehören, wenn sie sich aber dessen ungeachtet miteinander berühren und eine Verknüpfung miteinander eingehen sollen, so scheint dies nicht anders möglich als dadurch, daß das äußere Sein sich dem Bewußtsein mitteilt. Die einzige uns bekannte empirische Form einer derartigen Mitteilung aber ist die Form der unmittelbaren Einwirkung. Sie allein vermag die Brücke zwischen Vorstellung und Gegenstand zu schlagen. Der Satz, daß jegliche Idee, die wir in uns vorfinden, auf einer vorgängi-

1) An Markus Herz, 21. Februar 1772, Werke (Ausg. Cassirer) IX, 104 f.

2) S. Siècle de Louis XIV, Oeuvr. (Lequien) XIX, 140.

3) S. Voltaires satirisches Gedicht: Les Systèmes Oeuvr. XIV, 231 ff., sowie die Schrift: Tout en Dieu, Commentaire sur Malebranche (1769); Oeuvr. XXXI, 201 ff.

gen „Impression" beruht und nur aus ihr vollständig erklärt werden kann, wird daher jetzt zum Range eines unbezweifelbaren Grundsatzes erhoben. Selbst die Skepsis Humes ist, so sehr sie sich gegen die Allgemeingültigkeit des Kausalverhältnisses überhaupt richtet, an dieser seiner speziellen Form nicht irre geworden. Mag das Original für eine bestimmte Idee nicht immer unmittelbar aufzeigbar, mag es noch so versteckt sein, — daß es besteht und daß wir es zu suchen haben, kann keinem Zweifel unterliegen: ein solcher Zweifel würde nichts als Leichtfertigkeit und Mangel an folgerechtem Denken bedeuten [1]).

Hier ergibt sich somit das überraschende und das systematisch-paradoxe Resultat, daß gerade der psychologische Empirismus, um seine These durchführen zu können, sich genötigt sieht, an die Spitze seiner Lehre ein psychologisches Axiom zu stellen. Der Grundsatz: *„nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu"* tritt keineswegs mit dem bloßen Anspruch einer Tatsachenwahrheit auf, die durch eine vielfältige Induktion erprobt ist. Ihm wird nicht nur empirische Wahrscheinlichkeit, sondern ihm wird volle und unbezweifelbare Gewißheit, ja eine Art von Notwendigkeit zugeschrieben. „Il n'y a rien de démontré en métaphysique — so erklärt Diderot ausdrücklich — et nous ne savons jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien: nihil est in intellectu etc. n'a pas l'évidence d'un premier axiome" [2]). Dieser Satz ist charakteristisch: denn er zeigt, daß auch der Empirismus die Berufung auf allgemeine Prinzipien und ihre unmittelbare Evidenz keineswegs aufgegeben hat. Aber diese Evidenz hat freilich ihre Stelle gewechselt: sie besagt nicht mehr eine Verknüpfung zwischen reinen Begriffen, sondern die Einsicht in einen faktischen Zusammenhang. An die Stelle der Metaphysik der Seele soll die Ge-

1) Hume, Treatise of human nature, P. III, sect. 2.
2) Diderot, Apologie de l'Abbé de Prades, Sect. XII.

schichte der Seele, soll jene „schlichte historische Methode" treten, die Locke gegen Descartes vertreten hatte [1]). Lockes Autorität ist in allen Fragen der Psychologie und Erkenntnislehre, in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, so gut wie unbestritten. Von Voltaire wird Locke weit über Platon gestellt — und d'Alembert erklärt in der Einleitung zur Enzyklopädie, daß Locke der Schöpfer der wissenschaftlichen Philosophie sei, wie Newton die wissenschaftliche Physik geschaffen habe. Condillac schließt in einem raschen Überblick über die Geschichte des Seelenproblems Locke unmittelbar an Aristoteles an; er erklärt, daß alles, was zwischen ihnen liegt, für die wirkliche Förderung des Problems so gut wie nichts bedeute [2]). Nur in einer Hinsicht sucht die englische wie die französische Psychologie über Locke hinauszugehen. Sie will den letzten Rest des Dualismus beseitigen, der in seiner Grundlegung zurückgeblieben war; sie will den Unterschied zwischen „innerer" und „äußerer" Erfahrung aufheben und alle menschliche Erkenntnis auf eine einzige Quelle zurückführen. Der Gegensatz zwischen „Sensation" und „Reflexion" ist nur ein scheinbarer Gegensatz, der vor einer schärferen Analyse verschwindet. Wie die Entwicklung der empiristischen Systeme, wie der Fortgang von Locke zu Berkeley, von Berkeley zu Hume darauf ausgeht, die angebliche Differenz zwischen Sensation und Reflexion immer mehr auszugleichen und sie zuletzt völlig zu nivellieren, so ist auch die Kritik der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts vornehmlich auf diesen einen Punkt gerichtet. Ihre Tendenz geht dahin, den Rest von Selbständigkeit, den Locke der Reflexion zugebilligt hatte, zu beseitigen.

---

1) Vgl. Locke, Essay on human understanding, B. I, ch. 1, sect. 2.

2) „Immédiatement après Aristote vient Locke; car il ne faut pas compter les autres philosophes qui ont écrit sur le même sujet." Condillac, Extrait raisonné du Traité des Sensations (ed. Georges Lyon, Paris 1921, S. 32).

Die Reflexion soll das Wissen der Seele um ihr eigenes Sein und um ihre eigenen Zustände sein: aber gibt es in Wahrheit ein solches Wissen als ein wirkliches empirisches Datum? Erfahren wir jemals „uns selbst", ohne daß in diese Erfahrung irgendeine Empfindung eingeht, die sich auf Physisches, auf eine Beschaffenheit oder Zuständlichkeit unseres Körpers bezieht? Läßt sich ein reines „Ichgefühl", ein abstraktes Selbstbewußtsein jemals in der Erfahrung aufweisen? Maupertuis, der diese Frage stellt, will sie nicht dogmatisch entscheiden; aber er neigt zu einer negativen Antwort. Je mehr man sich in die Idee der reinen Existenz versenkt und je schärfer man sie analysiert, um so deutlicher trete die Unmöglichkeit hervor, diese Idee von allen Sinnesdaten abzusondern. Es zeigt sich, daß insbesondere der Tastsinn bei ihrem Zustandekommen eine entscheidende Rolle spielt[1]). In wesentlich radikalerer Form stellt sich die gleiche Schlußfolgerung bei Condillac dar. Es wird durch sie zu einer scharfen Kritik an den Grundlagen der Lockeschen Psychologie und Erkenntnislehre weitergeführt. Kein Zweifel, daß Locke einen bedeutsamen Schritt nach vorwärts getan und daß er die Bahn der empirischen Untersuchung erst eigentlich eröffnet hat. Aber er ist auf halbem Wege stehengeblieben; er ist gerade vor dem schwierigsten Problem zurückgewichen. Denn wo es sich um die höheren Funktionen des Seelischen, um die Kraft des Vergleichens, des Unterscheidens, des Urteilens, des Wollens handelt: da wird Locke seiner genetischen Methode plötzlich untreu. Er begnügt sich damit, diese Kräfte einfach aufzuzählen und sie als Grundkräfte der Seele stehen zu lassen, statt sie bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen. So reißt gerade an diesem wichtigsten und entscheidenden Punkte der Faden der Untersuchung ab. Locke hat die eingeborenen Ideen siegreich bekämpft; aber er hat das Vorurteil der

1) Vgl. Maupertuis, Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie, Mém. de l'Académie de Berlin 1756, § XIX f.

eingeborenen Operationen der Seele stehen lassen. Er hat nicht gesehen, daß ebenso wie das Sehen und Hören, so auch das Bemerken, das Verstehen usf. nicht letzte unzerlegbare Grundqualitäten, sondern daß sie späte Bildungen sind, die wir nur durch Erfahrung und Lehre erwerben[1]). Hier muß demnach die Entwicklung weiter verfolgt werden. Dem Verfahren des stetigen Aufbaus des Seelenlebens darf keine obere Grenze gesetzt werden. Dieses Verfahren darf nicht vor den angeblich „höheren" geistigen Energien haltmachen, sondern es muß bei ihnen erst in voller Kraft und Entschiedenheit einsetzen. Auch in ihnen findet sich nichts, was nicht in den sinnlichen Urelementen enthalten und in ihnen vollständig angelegt ist. Die seelischen Akte, die geistigen Operationen stellen nichts wahrhaft-Neues und in dieser Neuheit Geheimnisvolles dar: sie sind nichts weiter als umgeformte Empfindungen. Das Werden dieser Akte, den Prozeß der Transformation der sinnlichen Urelemente des Seelenlebens gilt es von Stufe zu Stufe zu verfolgen. Es zeigt sich dann, daß die einzelnen Lebensphasen nirgends durch einen scharfen Schnitt getrennt sind, sondern daß sie allmählich und unvermerkt ineinander übergehen. Umfassen wir das Ganze dieser seelischen Metamorphosen, so finden wir in ihm, in ein und derselben Ablaufsreihe, ebensowohl die Akte des Denkens und Wollens wie die des Empfindens und Wahrnehmens. Condillac ist nicht in dem Sinne „Sensualist", daß er gleich Hume das Ich zu einem bloßen „Bündel von Perzeptionen" machen will. Er hält an der einfachen Natur der Seele fest, und er betont, daß nur in ihr das eigentliche Subjekt des Bewußtseins gesucht werden könne. Die Einheit der Person setzt notwendig die Einheit des empfindenden Wesens voraus; sie

1) Locke n'a pas connu combien nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre etc. Toutes les facultés de l'âme lui ont paru des qualités innées et il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même." Condillac, Extrait raisonné, a. a. O. S. 33.

setzt voraus, daß es eine einfache Seelensubstanz gibt, die nur, gemäß den verschiedenen Eindrücken, die auf den Körper und seine einzelnen Teile gemacht werden, mannigfach modifiziert wird [1]). So sind die Sinne, streng genommen, nicht der Grund, sondern nur die Gelegenheitsursache aller unserer Erkenntnisse. Denn nicht sie sind es, die empfinden; sondern die Seele empfindet bei Gelegenheit der Veränderungen, die in den körperlichen Organen vor sich gehen. Wir müssen die ersten Sensationen, die wir gewahr werden, sorgfältig beobachten, wir müssen den Grund der ersten seelischen Operationen aufdecken, sie bei ihrer Entstehung belauschen und sie bis zu ihren äußersten Grenzen verfolgen; kurz, wir müssen, wie Bacon gesagt hat, den gesamten menschlichen Verstand gewissermaßen neu erschaffen, um ihn wahrhaft in seiner Struktur zu verstehen [2]).

Bei diesem Versuch einer „Neuschaffung" hat sich Condillac freilich nicht auf die bloße empirische Beobachtung beschränkt. Der „Traité des sensations" will nicht einfach Beobachtungen aneinanderreihen; er folgt vielmehr einem strengen systematischen Plan und er geht von einer systematischen Voraussetzung aus, die er festhalten und Schritt für Schritt erweisen will. Das bekannte Bild der Statue, die durch die Eindrücke, die auf sie gemacht werden, zum Leben erweckt und zu immer reicheren und differenzierteren Lebensformen hingeführt wird, zeigt deutlich, daß die „Naturgeschichte der Seele", die Condillac geben will, von spekulativen und konstruktiven Motiven nicht frei ist. Auch begnügt sich Condillac nicht damit, das Werden der Seele und die fortschreitende Mannigfaltigkeit ihrer Gestaltungen einfach vor uns hinzustellen; er will vielmehr die Tendenz dieses Werdens sichtbar werden lassen und in seine eigentlichen Triebfedern eindringen. Und hier findet sich bei ihm ein neuer

1) Condillac, Traité des animaux (1755), Kap. 2.
2) Extrait raisonné, a. a. O. S. 31.

fruchtbarer Ansatz: er erkennt, daß die letzten Kräfte des Werdens sich nicht aufzeigen lassen, solange man im Bereich bloßer Begriffe und Vorstellungen, im Bereich unserer theoretischen Erkenntnis stehen bleibt. Hier ist vielmehr der Rückgang in eine andere Dimension des Seelischen erforderlich. Nicht die Spekulation, nicht die bloße Betrachtung ist es, worauf die Tätigkeit der Seele beruht und die die lebendige Quelle für all ihre verschiedenen Energien in sich schließt. Denn die Bewegung kann nicht aus der Ruhe erklärt, die Dynamik des Seelenlebens kann nicht auf die Statik gegründet werden. Um die latente Kraft zu verstehen, die hinter all den Metamorphosen der Seele steht, die sie bei keiner Gestalt ruhen läßt, sondern die sie zu immer neuen Gebilden und zu immer neuen Operationen weiter treibt, muß man ein ursprünglich-bewegendes Prinzip in ihr annehmen. Dieses Prinzip kann nicht im bloßen Vorstellen und Denken, sondern es kann nur im Begehren und Streben gefunden werden. So ist der Trieb „früher" als die Erkenntnis und bildet die unentbehrliche Voraussetzung für sie. Locke hatte in seiner Analyse der Willensphänomene betont, daß das, was den Menschen zu einer bestimmten Willenshandlung veranlaßt, und was in jedem Einzelfalle die konkrete Ursache seiner Entscheidung ist, keineswegs die bloße Vorstellung eines künftigen Gutes sei, für das die Handlung als Mittel dienen soll. Dieser Vorstellung und der rein theoretischen Abwägung der einzelnen möglichen Ziele des Wollens unter dem Gesichtspunkte des Besseren oder Schlechteren wohnt an sich keinerlei bewegende Kraft inne. Diese Kraft greift nicht von vorwärts, durch die theoretische Voraussicht und Vorwegnahme eines künftigen Gutes, an; sie stammt vielmehr von rückwärts aus der Unlust und dem Unbehagen, das die Seele an bestimmten Zuständen, in die sie sich versetzt sieht, empfindet, und das sie zur Flucht aus diesen Zuständen unwiderstehlich antreibt. Dieses Unbehagen (*uneasiness*) und diese Unrast wird demgemäß von Locke als der

eigentliche Motor und als der entscheidende Impuls für all unser Wollen angesehen [1]). Condillac knüpft an diese Darlegungen an: aber er will sie weit über den Kreis der Willensphänomene hinaus verfolgen und sie über das Ganze des seelischen Lebens erstrecken. Die „Unruhe" (*inquiétude*) ist ihm nicht nur der Ausgangspunkt für unser Begehren und Wünschen, für unser Wollen und Handeln, sondern auch für all unser Empfinden und Wahrnehmen, für unser Denken und Urteilen, ja für die höchsten Akte der „Reflexion", bis zu denen unsere Seele sich erhebt [2]). Damit ist die gewöhnliche Ordnung der Ideen, die insbesondere durch die Cartesische Psychologie aufs neue festgestellt und sanktioniert worden war, umgekehrt. Nicht der Wille wird auf die Vorstellung, sondern die Vorstellung wird auf den Willen gegründet. Zum erstenmal begegnet uns hier in voller Klarheit jene „voluntaristische" Wendung, die sich in der Metaphysik bis zu Schopenhauer, in der Erkenntnislehre bis zu den Theorien des modernen Pragmatismus weiterverfolgen läßt. In der rein theoretischen Ordnung der Phänomene besteht nach Condillac die erste Tätigkeit der Seele in dem einfachen Erfassen dessen, was die Sinne ihr darbieten, im Akt der Perzeption. An ihn reiht sich sodann der Akt des Bemerkens, der ein Verweilen bei bestimmten Perzeptionen, eine Heraushebung einzelner sinnlicher Erlebnisse aus der Gesamtheit des seelischen Geschehens verlangt. Aber schon diese Heraushebung und die Verstärkung, die durch sie einzelnen Perzeptionen zuteil wird, wäre nicht möglich, wenn nicht

1) Locke, Essay on human understanding, B. II, ch. 21, Sect. 30 ff.

2) „Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps", Extrait raisonné, S. 34.

irgendein Grund der Auszeichnung der einen vor der anderen bestände; und dieser Grund gehört als solcher nicht mehr der Sphäre des Rein-Theoretischen, sondern der Sphäre des Praktischen an. Die Aufmerksamkeit ergreift nur das, was das Ich in irgendeinem Sinne unmittelbar „angeht", d. h. was seinen Neigungen und Bedürfnissen entspricht. Und so sind es denn auch Bedürfnis und Neigung, die die Richtung unserer Erinnerung bestimmen: das Gedächtnis läßt sich nicht aus der bloßen mechanischen Assoziation der Vorstellungen erklären, sondern es wird durch das Triebleben bestimmt und von ihm gesteuert. Das Bedürfnis ist es, das irgendeine vergessene Vorstellung wieder aus ihrem Dunkel hervortreibt und sie neu erstehen läßt: „les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont produites." Die Ideen bilden in unserem Gedächtnis gewissermaßen Wirbel, und diese Wirbel vermehren sich in demselben Maße, wie unsere Triebe anwachsen und sich differenzieren. Jeder von ihnen läßt sich als der Mittelpunkt einer bestimmten Bewegung ansehen, die sich von hier bis zur Peripherie des seelischen Geschehens, bis zu den klaren und bewußten Vorstellungen fortsetzt. „Je nachdem die Bedürfnisse sich stärker oder schwächer geltend machen, gewinnt der eine Wirbel das Übergewicht über den andern. Sie alle strömen dahin mit einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit; sie drängen einander, sie vernichten sich oder sie erstehen wieder in dem Maße, als die Gefühle, denen sie ihre ganze Kraft verdanken, sich abschwächen, sich verdunkeln oder sich von neuem bilden. Jeder Wirbel, der noch eben mehrere andere in seine Bewegung mit hineingerissen hat, kann seinerseits im nächsten Augenblick verschlungen werden; und alle verschmelzen ineinander, sobald die Bedürfnisse aufhören. Jetzt gibt es nur noch ein Chaos; die Ideen kommen und gehen ohne bestimmte Ordnung. Sie bilden nur noch bewegliche Gemälde, seltsame und unvollkommene Bilder; und Sache der Bedürfnisse ist es, ihnen aufs neue einen festen Umriß zu verleihen und sie in

ihr wahres Licht zu stellen“ [1]). Die logische Ordnung unserer Ideen ist somit nach Condillac nicht das Primäre, sondern das Abgeleitete; sie ist nur eine Art Reflex und Widerspiel der biologischen Ordnung. Was uns jeweilig als das Wichtige und als das „Wesentliche“ erscheint, das hängt nicht sowohl vom Wesen der Dinge, als von der Richtung unseres „Interesses“ ab: und dieses wird durch das für uns selbst Förderliche und für unsere Selbsterhaltung Erforderliche bestimmt.

Damit stehen wir zugleich vor einer Frage, die für die Gesamtcharakteristik der Aufklärungsphilosophie bedeutsam und wichtig ist. Man pflegt, in einer zu engen Auffassung des Begriffs der „Aufklärung“ befangen, der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts den Vorwurf zu machen, daß sie durchaus „intellektualistisch“ gerichtet gewesen sei — daß sie ihre Analysen im wesentlichen auf das Vorstellungsleben und auf die theoretische Erkenntnis beschränkt, die Kraft und die Eigenart des Trieblebens hingegen verkannt und vernachlässigt habe. Aber diese Auffassung hält der unbefangenen geschichtlichen Prüfung nicht stand. Fast alle psychologischen Systeme des achtzehnten Jahrhunderts haben zum mindesten das Problem, das hier vorliegt, klar erkannt und scharf herausgearbeitet. Schon im siebzehnten Jahrhundert war die Untersuchung der Affekte und Leidenschaften wieder in den Mittelpunkt des psychologischen und des allgemein-philosophischen Interesses gerückt worden. Descartes' Schrift über die Leidenschaften der Seele und Spinozas Darstellung der Affektenlehre im dritten Buche der Ethik sind kein bloßes Neben- und Außenwerk; sie bilden integrierende Teile ihres Systems. Im ganzen aber herrscht hier freilich die Vorstellung vor, daß das reine „Wesen“ der Seele sich von dieser Seite her nicht erfassen und nicht bestimmen läßt. Dieses Wesen besteht im „Den-

1) Condillac, Traité des animaux, S. 395 f.

ken", und es findet nur hier seine wahrhaft-reine Ausprägung. Die Vorstellung und die klare und deutliche Idee, nicht der dumpfe und verworrene Affekt, bezeichnet demgemäß die eigentliche Natur der Seele. Die Triebe und Begehrungen, die sinnlichen Leidenschaften gehören ihr nur mittelbar an; sie sind nicht ursprüngliche Eigenschaften und Grundrichtungen von ihr, sondern sie sind vielmehr Störungen, die sie von der Seite des Körpers und durch ihre Gemeinschaft mit ihm erfährt. Auf diese Auffassung der Affekte als Hemmungs- und Störungserscheinungen, als „*perturbationes animi*" ist die Psychologie und die Ethik des siebzehnten Jahrhunderts wesentlich gegründet. Ethischen Wert hat nur die Handlung, die dieser Störungen Herr wird, in der sich der Sieg des aktiven Teils der Seele über ihren passiven Teil, der Sieg der „Vernunft" über die Leidenschaften, darstellt. Diese stoische Grundansicht bestimmt nicht nur die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, sondern sie dringt auch in das allgemeine Geistesleben ein. Hier ist der Punkt, an dem sich die Grundauffassung Descartes' mit derjenigen Corneilles berührt [1]). Die Herrschaft des Vernunftwillens über alle sinnlichen Regungen, über die Triebe und Leidenschaften, ist das, worin sich die Freiheit des Menschen bekundet und worin sie wesentlich besteht. Das achtzehnte Jahrhundert schreitet über diese negative Charakteristik und über diese schlechthin-negative Bewertung der Affekte hinaus. Es sieht in ihnen keine bloße Hemmung, sondern es sucht sie als einen ursprünglichen und unentbehrlichen Impuls für alles seelische Geschehen zu erweisen. In Deutschland mußten schon die Grundgedanken der Leibnizschen Philosophie in dieser Richtung wirksam werden. Denn Leibniz hat, in seiner Begriffsbestimmung der Monade, keineswegs versucht, ihr Wesen auf die bloße „Vorstellung", auf die theoretische

1) Näheres über diesen Zusammenhang s. bei G. Lanson L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française (vgl. oben S. 36).

Erkenntnis, zu reduzieren. Die Monade ist nicht auf den Akt der Vorstellung beschränkt, sondern sie verbindet in sich Vorstellung und Streben. Dem Begriff der Vorstellung tritt der Begriff der Tendenz, der „*perceptio*" tritt die „*percepturitio*" gleichberechtigt zur Seite [1]). Die deutsche Psychologie hält im allgemeinen an dieser Grundvoraussetzung fest; und sie wird hierdurch dazu befähigt, den Phänomenen des Willens und den reinen Gefühlsphänomenen eine selbständige Stellung im System der Psychologie zu erobern. Aber auch in England und Frankreich setzt, von einer anderen Seite her, die gleiche Entwicklung ein. Humes erkenntniskritische Skepsis führt auch im Gebiet der Psychologie zu einer Umkehrung aller bisher geltenden Maßstäbe. Sie wendet gewissermaßen das unterste zu oberst: denn sie zeigt, daß die Vernunft, in der man des Menschen allerhöchste Kraft zu verehren pflegt, im Ganzen des Seelenlebens eine durchaus unselbständige Rolle spielt. Sie regiert die „niederen" Seelenkräfte so wenig, daß sie vielmehr ständig auf ihre Hilfe angewiesen ist —, daß sie ohne die Mitwirkung der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft nicht einen Schritt vorwärts zu tun vermag. Alles rationale Erkennen führt sich auf den einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache zurück; eben dieser Schluß aber ist in sich haltlos und auf rein logischem Wege unbegründbar. Es gibt für ihn nur eine mittelbare Begründung, die darin besteht, daß wir seinen psychologischen Ursprung aufdecken; daß wir den Glauben an die Gültigkeit des Kausalprinzips bis zu seiner Quelle zurückverfolgen. Dann aber zeigt sich, daß dieser „Glaube" nicht in bestimmten allgemeingültigen und notwendigen Vernunftprinzipien gegründet ist, sondern daß er einem bloßen „Instinkt", einem Urtrieb der menschlichen Natur entstammt. Dieser Trieb ist an sich blind; aber eben in dieser Blindheit besteht seine wesentliche

1) Zum Unterschied von „perceptio" und „percepturitio" bei Leibniz vgl. insbesondere den Briefwechsel mit Christian Wolff, hrsg. von Gerhardt, Halle 1860, S. 56.

Stärke, besteht die Macht, mit der er unser gesamtes Vorstellungsleben beherrscht. Hume benutzt dieses sein theoretisches Grundergebnis, um von hier aus den Nivellierungsprozeß weiterzuführen und ihn systematisch über alle Gebiete des Geistigen auszudehnen. Die höheren Schichten des geistigen Lebens werden von ihm nach einem in sich folgerechten methodischen Plane abgetragen. In seiner „Geschichte der natürlichen Religion" sucht er zu zeigen, wie jeder Anspruch der Religion, dem Menschen eine „Überwelt" zu vermitteln und zugänglich zu machen, illusorisch und hinfällig ist. Der eigentliche und wahrhafte Nährboden der Religion, der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung, liegt an einer anderen Stelle. Wir haben ihn nicht in einer eingeborenen Idee, nicht in einer ursprünglichen intuitiven Gewißheit zu suchen, noch können wir auf dem Wege des Denkens und Schließens, durch theoretische Beweise und Folgerungen zu ihm vordringen. Auch hier bleibt vielmehr nichts anderes übrig, als die tiefste Wurzel des Religiösen im Triebleben aufzusuchen. Der Affekt der Furcht ist der Anfang aller Religion, und er ist es, aus dem sich all ihre mannigfachen Gestaltungen erklären und entfalten. In alledem kündet sich eine neue Richtung der Betrachtung an, die auch innerhalb der französischen Kultur des achtzehnten Jahrhunderts in unaufhaltsamem Vordringen ist. Es wirkt wie ein gewaltsamer Umsturz, wie eine revolutionäre Tat, wenn Vauvenargues in seiner „Introduction à la connaissance de l'esprit humain" (1746) ausspricht, daß das eigentliche und tiefste Sein des Menschen nicht in seiner Vernunft, sondern in seinen Leidenschaften besteht. Die stoische Forderung einer Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft ist und bleibt daher ein bloßer Traum. Die Vernunft ist nicht die führende und herrschende Kraft im Menschen; sie ist nur dem Zeiger zu vergleichen, der die Stunden auf dem Zifferblatt einer Uhr anzeigt. Der Mechanismus, der diesen Zeiger lenkt, liegt tiefer; das Triebwerk der Erkenntnis und ihr letztes Agens besteht in jenen

primären und ursprünglichen Impulsen, die uns fort und fort aus einem anderen, aus einem schlechthin irrationalen Gebiet zufließen. Auch die klarsten und nüchternsten Denker der französischen Aufklärung, auch die Vorkämpfer und Wortführer der reinen Verstandeskultur stimmen in diese These ein. Voltaire spricht es im „Traité de Métaphysique" aus, daß ohne die Leidenschaften, ohne die Ruhmbegierde, den Ehrgeiz, die Eitelkeit kein Fortschritt der Menschheit, keine Verfeinerung des Geschmacks und keine Entwicklung von Künsten und Wissenschaften zu denken sei: „C'est avec ce ressort que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternel machiniste, a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines" [1]). Auch Helvetius' Schrift „De l'esprit" ist ganz auf diesen Ton gestimmt. Und Diderots erste selbständige philosophische Schrift: die „Pensées philosophiques" beginnen gleichfalls mit diesem Gedanken. Es ist vergeblich, gegen die Leidenschaften zu eifern, und es wäre der Gipfel der Torheit, auf ihre Zerstörung auszugehen; denn damit wäre auch dem stolzen Gebäude der Vernunft der Boden entzogen. Alles Vortreffliche in der Poesie, in der Malerei, in der Musik, alles Erhabene in der Kunst und im Sittlichen stammt aus dieser Quelle. Die Affekte dürfen somit nicht geschwächt, sondern sie müssen gesteigert werden; denn nicht aus ihrer Vernichtung, sondern aus ihrer wechselseitigen Harmonie erwächst die wahre Kraft der Seele [2]). In alledem tritt deutlich ein allmählicher Wandel in der psychologischen Gesamtorientierung und ein Wechsel in der psychologischen Wertung hervor: eine Umgestaltung, die sich v o r Rousseaus Hauptschriften ankündigt, und die sich unabhängig von ihnen vollzieht. Wir werden sehen, daß diese Umgestaltung nicht nur für das System der theoretischen Erkenntnis bedeutsam ist, sondern daß sie

1) V o l t a i r e , Traité de Métaphysique (1734); Chap. VIII; Oeuvr. (Lequien) XXXI, 61.

2) D i d e r o t , Pensées philosophiques (1746), Sect. 1 ff.

nach allen Seiten hin weiterwirkt, daß sie auch auf die Ethik, auf die Religionsphilosophie, auf die Ästhetik der Aufklärungszeit ihren Einfluß übt und deren Probleme auf einen neuen Boden stellt.

2.

Wenn man die Einzelfragen überblickt, die die Erkenntnislehre und die Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts behandelt hat, so zeigt sich, daß sie sich, bei all ihrer Mannigfaltigkeit und ihrer inneren Verschiedenheit, um einen gemeinsamen Mittelpunkt gruppieren. Die Detailforschung sieht sich in all ihrem Reichtum und in ihrer scheinbaren Zersplitterung stets aufs neue auf ein allgemeines theoretisches Grundproblem hingeführt, in dem die Fäden der Untersuchung sich vereinen [1]). Es handelt sich um jene Frage, die zuerst in Molyneux' Optik gestellt worden war, und die alsbald das stärkste philosophische Interesse erweckt hatte. Reichen die Erfahrungen, die wir auf einem einzelnen Sinnesgebiet gemacht haben, dazu aus, auch ein Gebiet von qualitativ-anderem Inhalt und von spezifisch-anderer Struktur aufzubauen? Gibt es eine innere Verknüpfung, die uns gestattet, unmittelbar von dem einen Gebiet zum andern, z. B. von der Welt des Tastsinns zu der des Gesichtssinns überzugehen? Wird ein Blindgeborener, der auf Grund der Tasterfahrung die genaue Kenntnis bestimmter körperlicher Formen gewonnen hat, und der zwischen ihnen sicher zu unterscheiden weiß, die gleiche Gabe der Unterscheidung auch dann besitzen, wenn er durch eine glückliche Operation in den Besitz des Sehvermögens gelangt, und wenn er nun auf Grund rein optischer Daten, ohne Zuhilfenahme des Tastsinns, über diese Formen urteilen soll? Wird er mit der Hilfe des Gesichts

1) Auf die Probleme dieser Detailforschung kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden; ich begnüge mich, hierfür auf die ausführlichere Darstellung im zweiten Band meiner Schrift über das Erkenntnisproblem zu verweisen.

alsbald einen Würfel von einer Kugel unterscheiden können, oder wird es erst einer langen und schwierigen Vermittlung bedürfen, ehe er dazu gelangt, die Verbindung zwischen dem taktilen Eindruck beider und ihrer sichtbaren Form herzustellen? Alle diese Fragen haben nicht sofort eine einheitliche Lösung gefunden; aber sie haben, einmal aufgeworfen, weit über den Kreis der eigentlichen Fachwissenschaft hinaus gewirkt. Berkeleys philosophisches Tagebuch zeigt, wie stark ihn diese Probleme beschäftigt haben, und wie sie gewissermaßen die Keimzelle bilden, aus der seine gesamte Wahrnehmungstheorie erwachsen ist. Die „Neue Theorie des Sehens", die den Auftakt zu Berkeleys Philosophie bildet und die alle ihre Ergebnisse implizite enthält, ist nichts als der Versuch einer vollständigen systematischen Entwicklung und Aufhellung des Molyneuxschen Problems. Und noch Jahrzehnte nachher beweist das Problem im Kreise der französischen Philosophie seine alte Stärke und Fruchtbarkeit. Voltaire widmet ihm in seinen „Eléments de la philosophie de Newton" (1738) eine eingehende Erörterung [1]; Diderot stellt es in den Mittelpunkt seiner ersten psychologisch-erkenntnistheoretischen Schrift, der „Lettre sur les aveugles" (1749). Was Condillac betrifft, so steht er so sehr im Bann dieser Frage, daß er geradezu erklärt, daß man in ihr den Ursprung und den Schlüssel für die gesamte moderne Psychologie zu suchen habe: denn durch sie erst sei man auf die entscheidende Rolle aufmerksam geworden, die dem Urteil schon im einfachsten Wahrnehmungsakt und weiterhin im fortschreitenden Aufbau der Wahrnehmungswelt zukommt [2]). Die entscheidende systematische Bedeutung des Molyneuxschen Problems ist damit in der Tat klar bezeichnet: vor dem Einzelbeispiel, das es aufstellte, erhob und fixierte sich die allgemeine Frage, ob der „Sinn" rein als solcher imstande ist, die Gestalt der Dingwelt für unser Bewußtsein aufzubauen

1) Eléments de la Philos. de Newton, chap. VII, Oeuvr. XXX, 138 ff.
2) Condillac, Traité des sensations (ed. Lyon), S. 33.

oder ob er hierfür der Mitwirkung anderer seelischer Kräfte bedürfe, und in welcher Weise diese zu bestimmen seien.

Berkeley war in seiner „Neuen Theorie des Sehens" und in der Schrift über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis von dem Paradoxon ausgegangen, das darin liegt, daß die einzige Materie, daß der alleinige Baustoff, der uns für die Errichtung des Gebäudes unserer Anschauungswelt gegeben ist, in den einfachen sinnlichen Empfindungen besteht, — daß aber andererseits eben diese Empfindungen selbst nicht den geringsten Hinweis auf jene „Formen" enthalten, in denen sich uns die anschauliche Wirklichkeit darstellt. Wir glauben diese Wirklichkeit vor uns stehen zu sehen — als ein festes Gefüge, innerhalb dessen jedem Einzelelement seine bestimmte Stelle angewiesen, und in dem sein Verhältnis zu allen anderen genau bestimmt ist. Eben diese Bestimmtheit macht den Grundcharakter aller Wirklichkeit überhaupt aus. Ohne daß die einzelnen Perzeptionen sich in ihrem Beisammen und in ihrem Nacheinander ordnen, ohne daß die eine relativ zur anderen örtlich und zeitlich fixiert wird, gibt es für uns keine gegenständliche Welt, keine „Natur der Dinge". Und auf diese „Natur der Dinge" kann auch der entschiedenste Idealist nicht Verzicht leisten: eine feste unverbrüchliche Ordnung in den Phänomenen selbst muß auch er fordern und annehmen, sofern ihm nicht die Erscheinung schlechthin in Schein aufgehen soll [1]). So besteht die Kardinalfrage aller Erkenntnistheorie darin, was diese Ordnung bedeutet, und die Kardinalfrage aller genetischen Psychologie darin, wie sie zustande kommt. Aber eben hier scheint uns die Erfahrung, von der wir allein eine sichere Belehrung erwarten dürfen, im Stich zu lassen. Denn sie zeigt uns immer nur die gewordene, nicht aber die werdende Welt; sie stellt die Gegenstände in fester Gestaltung, insbesondere in bestimmter räumlicher Gliederung, vor uns hin, ohne uns

1) Vgl. Berkeley, Principles of human knowledge, Sect. 34; Dialogues between Hylas and Philonous III u. ö.

darüber zu belehren, wie sie diese Gestaltung gewonnen haben. Der erste Blick, den wir auf die Dinge werfen, läßt uns an ihnen nicht nur bestimmte sinnliche Qualitäten entdecken, sondern wir glauben an ihnen auch gewisse räumliche Verhältnisse gewahr zu werden: wir sprechen jedem einzelnen Objekt eine bestimmte Größe, eine bestimmte Lage, eine bestimmte Entfernung von anderen zu. Gehen wir indes den Gründen all dieser Feststellungen nach, so zeigt sich, daß sie in den Daten, die uns der Gesichtssinn liefert, nicht zu finden sind. Denn eben diese Daten sind lediglich nach Qualität und Intensität abgestuft, enthalten aber nichts, was unmittelbar auf den Begriff der Größe, der reinen Quantität hinführt. Der Lichtstrahl, der von einem Objekt zu meinem Auge hinführt, kann mich weder direkt über seine räumliche Form noch über seine Entfernung belehren. Denn worüber das Auge allein verfügt, das ist lediglich der Eindruck auf die Netzhaut selbst. Der Beschaffenheit dieses Eindrucks aber läßt sich ein Wissen über die Ursache, die ihn hervorgerufen hat, über die größere oder geringere Entfernung des Objekts nicht entnehmen. Der Schluß, den wir aus alledem zu ziehen haben, ist der, daß das, was wir Entfernung, Lage, Größe der Gegenstände nennen, ein — Unsichtbares ist. Und damit scheint die Grundthese Berkeleys selbst ad absurdum geführt; scheint die Gleichsetzung von *esse* und *percipi* aufgehoben. Jetzt ist mitten im Bereich der Erscheinungen, im Gebiet der Phänomene, die sich uns unmittelbar aufdrängen und die wir auf keine Weise abweisen können, ein Etwas entdeckt, was über alle Grenzen der Perzeption hinausliegt. Die Distanz zwischen den einzelnen Gegenständen erscheint ihrem Wesen nach als unperzipierbar — und doch ist sie auf der anderen Seite ein schlechthin unentbehrliches Element, auf das wir im Aufbau unseres Weltbildes nicht Verzicht leisten können. Die räumliche „Form" der Perzeptionen ist mit ihrer sinnlichen „Materie" verschmolzen, und doch ist sie keineswegs in ihr allein gegeben, noch läßt

sie sich analytisch auf sie zurückführen. So bildet sie einen Fremdling in der uns allein zugänglichen Welt der unmittelbaren Sinnesdaten, der sich aber nichtsdestoweniger aus ihr nicht verweisen und ausschalten läßt, ohne daß diese Welt in sich zusammenstürzt und dem Chaos anheimfällt. „Distance is in its own nature imperceptible and yet it is perceived by sight“[1]): in diesem Worte Berkeleys aus der „Neuen Theorie des Sehens“ spricht sich am schärfsten und prägnantesten das Dilemma aus, vor welches sich die sensualistische Psychologie und Erkenntnislehre schon in ihren ersten Anfängen gestellt sieht.

Berkeley überwindet dieses Dilemma, indem er seinem Grundbegriff der Perzeption eine erweiterte Bedeutung gibt, indem er in seinen Inhalt nicht nur die einfache Sensation, sondern auch die Tätigkeit der Repräsentation aufnimmt. Jeder sinnliche Eindruck besitzt eine derartige Kraft der Repräsentation, des mittelbaren Hinweises. Er stellt sich nicht nur selbst mit seinem eigenen bestimmten Gehalt vor das Bewußtsein hin, sondern er macht ihm auch all die anderen Inhalte, mit denen er durch einen festen empirischen Zusammenhang verknüpft ist, sichtig und gegenwärtig. Und dieses Wechselspiel von Sinneseindrücken, diese Regelmäßigkeit, mit der sie sich gegenseitig hervorrufen und sich für das Bewußtsein vertreten, ist auch der letzte Grund der Raumvorstellung. Diese Vorstellung ist nicht als solche in einer einzelnen Perzeption gegeben; sie gehört weder dem Gesichtssinn noch dem Tastsinn für sich allein an. Sie ist kein eigener qualitativer Bestand, der ebenso ursprünglich wie Farbe oder Ton gegeben wäre, sondern sie resultiert aus dem Verhältnis, das verschiedene Sinnesdaten untereinander eingehen. Indem im Laufe der Erfahrung Gesichtseindrücke und Tasteindrücke miteinander fest verkettet werden, erlangt das Bewußtsein die Fähigkeit, von den einen zu den

1) New theory of vision, § 11.

anderen nach ganz bestimmten Regeln überzugehen: und dieser Übergang ist es, worin wir den Ursprung der Raumvorstellung zu suchen haben. Er selbst muß freilich als ein rein empirischer, nicht als ein rationaler Übergang verstanden werden. Es ist keine Verknüpfung logisch-mathematischer Art, es ist kein „Raisonnement", das uns von bestimmten Perzeptionen des Gesichtssinnes auf solche des Tastsinnes oder von diesen zu jenen hinleitet. Gewohnheit und Übung knüpfen allein das Band — und durch sie wird es fortschreitend fester und fester. Die Idee des Raumes ist daher streng genommen kein Element des sinnlichen Bewußtseins, sondern sie ist der Ausdruck eines Prozesses, der sich in ihm abspielt. Nur die Schnelligkeit, mit der dieser Prozeß vor sich geht, und die Regelmäßigkeit, in der er abläuft, führt dazu, daß wir in der einfachen Selbstbeobachtung seine Mittel- und Zwischenglieder überspringen, daß wir schon in seinem bloßen Anfang sein Ende vorwegnehmen. Erst die schärfere psychologische und erkenntniskritische Analyse macht uns diese Vermittlungen wieder sichtbar und lehrt uns ihre Unentbehrlichkeit kennen. Sie läßt uns erkennen, daß zwischen den Inhalten verschiedener Sinnesgebiete der gleiche Zusammenhang besteht, der zwischen den Zeichen der Sprache und ihrer Bedeutung obwaltet. Wie der sprachliche Laut dem Inhalt, auf welchen er geht, in keiner Weise ähnlich und wie er mit ihm durch keinerlei sachliche Notwendigkeit verknüpft ist, wie er aber trotzdem die Funktion erfüllt, auf eben diesen Inhalt hinzuweisen und ihn für das Bewußtsein hervorzurufen, so gilt das gleiche auch für die Verbindung, die zwischen generisch-geschiedenen und qualitativ völlig disparaten Eindrücken besteht. Was die Zeichen der Sinnensprache von denen der Lautsprache unterscheidet, ist nur die Universalität und Regelmäßigkeit der Zuordnung. „Wir lernen sehen" — so erläutert Voltaire den Gedanken Berkeleys — „wie wir schreiben und lesen lernen. Die schnellen und fast übereinstimmenden Urteile, die wir alle, in

einem bestimmten Alter, über die Entfernungen, über die Größe, über die Lage der Objekte fällen, läßt uns glauben, daß wir nur die Augen zu öffnen brauchen, um die Dinge in der Art zu sehen, wie wir es tatsächlich tun. Aber das ist eine Täuschung. Wenn alle Menschen die gleiche Sprache sprächen, so würden wir geneigt sein zu glauben, daß es eine notwendige Verbindung zwischen Worten und Ideen gibt. Was nun die sinnliche Erfahrung betrifft, so sind wir ihr gegenüber in eben diesem Falle: wir sprechen alle dieselbe Sprache. Die Natur sagt zu allen: wenn ihr eine bestimmte Farbe seht, so wird euch eure Einbildungskraft die Körper, denen diese Farben anzugehören scheinen, in bestimmter Art darstellen; und das rasche und unwillkürliche Urteil, das Ihr hierüber fällt, und kraft dessen Ihr die Entfernungen, die Größe, die Lage der Dinge abschätzt, wird Euch für all euer Verhalten nützlich und unentbehrlich sein" [1]).

Berkeleys Theorie der Gesichtswahrnehmung ist von fast allen führenden Psychologen des achtzehnten Jahrhunderts in ihren Haupt- und Grundzügen anerkannt und übernommen worden. Von Condillac und Diderot [2]) wird sie in Einzelheiten modifiziert, indem beide darauf hinweisen, daß schon die Eindrücke des Gesichtssinns allein eine gewisse „Räumlichkeit" in sich schließen. Sie weisen dem Tastsinn nur die Rolle zu, daß er die Erfahrungen, die wir mit Hilfe des Gesichtssinns machen, klärt und fixiert; sie sehen ihn nicht für die erste Entstehung, sondern nur für die Ausbildung der Raumvorstellung als unentbehrlich an. Aber die streng-empiristische These als solche wird durch diese Modifikation nicht berührt. Jede „Apriorität" des Raumes wird aufs stärkste abgelehnt; und damit rückt auch die Frage nach seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit in ein neues Licht. Wenn die Einsicht in

1) Voltaire, Eléments de la Philosophie de Newton, Ch. VII (Oe. XXX, 147).

2) S. Diderots Lettre sur les aveugles und Condillacs Traité des sensations, P. I, ch. 7, ch. 11 ff.

räumliche Strukturverhältnisse lediglich der Erfahrung verdankt wird, so ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß ein Wandel der Erfahrung, wie er etwa bei einer Veränderung unserer psychophysischen Organisation eintreten würde, auch das „Wesen" des Raumes in seinem Kern angreifen müßte. Und von hier aus wird der Gedanke unaufhaltsam weiter getrieben. Was besagt jene Konstanz und jene „Objektivität", die wir den Formen unserer Anschauung und den Formen unseres Verstandes zuzusprechen pflegen? Ist in ihr irgend etwas über die Natur der Dinge ausgesagt, oder bezieht und beschränkt sich all das, was wir darunter verstehen, nicht auf unsere eigene Natur? Gelten, mit Bacon zu sprechen, die Urteile, die wir hierauf gründen, *ex analogia universi*; oder gelten sie nicht vielmehr ausschließlich *ex analogia hominis*? Mit dieser Frage wächst das Problem des Ursprungs der Raumvorstellung weit über seine anfänglichen Grenzen hinaus. Man erkennt jetzt, welcher Umstand es war, der die psychologische und erkenntnistheoretische Reflexion des achtzehnten Jahrhunderts immer wieder zu diesem Problem zurückkehren ließ. Denn an ihm — so schien es — mußte sich das Schicksal des Wahrheitsbegriffs überhaupt entscheiden. Wenn der Raum, der ein Grundelement aller menschlichen Anschauung ist, nur aus dem Zusammenfluß und der Wechselbeziehung der verschiedenen sinnlichen Eindrücke entsteht, so kann er auch keine andere Notwendigkeit und keine höhere logische Dignität, als sie diesen seinen Urelementen eignet, für sich in Anspruch nehmen. Die durch die moderne Wissenschaft erkannte und allgemein-anerkannte Subjektivität der Sinnesqualitäten zieht demnach auch ihn in ihren Kreis. Aber hierbei kann die Entwicklung nicht stehen bleiben: denn was vom Raume gilt, das gilt im gleichen Sinne und mit gleichem Recht auch von allen anderen Faktoren, auf denen die „Form" der Erkenntnis beruht. Schon die antike Psychologie hat scharf und klar zwischen den verschiedenen Klassen der sinnlichen

Inhalte, zwischen Farben und Tönen, Geschmäcken und Gerüchen einerseits, und den reinen „Formbegriffen" andererseits geschieden. Diesen letzteren, zu denen neben dem Raum vor allem die Dauer, die Zahl, die Bewegung und die Ruhe gehört, wurde insofern eine Sonderstellung zugewiesen, als sie nicht auf einen einzelnen Sinn, sondern auf den „Gemeinsinn", auf das αἰσθητήριον κοινόν zurückgeführt wurden. Die rationalistische Erkenntnislehre der neueren Zeit hatte sodann auf diese psychologische Unterscheidung der Herkunft zurückgegriffen, um mittels ihrer eine spezifische Differenz der Geltung zwischen den Ideen der einen und denen der anderen Klasse zu begründen. Leibniz betont, daß die Ideen, die man dem Gemeinsinn, dem sensus communis, zuzurechnen pflegt, dem Geist selbst angehören und aus seinem eigenen Grunde stammen: „es sind Ideen des reinen Verstandes, die in den Sinnen nicht ihren Grund, sondern nur die Gelegenheitsursache ihrer Entstehung haben, und die demgemäß strenger Definitionen und Beweise fähig sind"[1]). Dieser Anschauung schien durch die genaue Analyse des Molyneuxschen Problems endgültig der Boden entzogen zu sein. Molyneux' hypothetisch aufgeworfene Frage schien ihre empirische Lösung gefunden zu haben, als es Cheselden im Jahre 1728 gelang, einen vierzehnjährigen, von seiner Geburt an blinden Knaben durch eine glückliche Operation zu heilen. Die Beobachtungen, die an diesem Knaben gemacht wurden, schienen die empiristische These in allen Punkten zu bestätigen. Berkeleys theoretische Voraussagen wurden durch sie voll bewährt: es zeigte sich, daß der Kranke mit dem Gewinn des Augenlichts keineswegs sofort die volle „Sehkraft" erlangt hatte; daß er insbesondere die Unterscheidung körperlicher Formen, die ihm rein optisch dargeboten wurden, erst allmählich und mühsam erlernen mußte. Der Schluß, daß zwischen den räumlichen Daten des Tastsinns und denen des

1) Leibniz, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, L. II, ch. 5.

Gesichtssinnes keine innere Verwandtschaft besteht, sondern daß die Beziehung zwischen beiden nur auf Grund ihrer gewohnheitsmäßigen Verknüpfung zustande kommt, war damit bestätigt. Gilt aber dieser Schluß, so dürfen wir nicht länger von einem einheitlichen Raum sprechen, der derselbe für alle Sinne und ihnen gewissermaßen als gleichförmiges Substrat unterbreitet ist. Dieser homogene Raum, der nach Leibniz ein Erzeugnis des Geistes, ein Gebilde des „*intellectus ipse*", sein sollte, erweist sich jetzt als eine bloße Abstraktion. Was die Erfahrung uns zeigt, und was sie uns allein zugänglich macht, das ist nicht eine solche Einheit und Gleichförmigkeit des Raumes; es sind vielmehr ebensoviele, qualitativ voneinander verschiedene „Räume", als es verschiedene Sinnesgebiete gibt. Der optische Raum, der Tastraum, der Raum unserer Bewegungsempfindungen: sie alle haben eine eigene, ihnen spezifisch zukommende Struktur; was sie miteinander verknüpft und aufeinander beziehbar macht, ist nicht eine Gemeinschaft ihres Wesens, ihrer abstrakten „Form", sondern nur die regelmäßige empirische Verbindung, in der sie stehen, und kraft deren sie sich wechselseitig repräsentieren können. Damit aber scheint eine weitere Folgerung unausweichlich. Die Frage, welchem von all diesen Sinnenräumen die eigentliche, die endgültige „Wahrheit" zukomme, verliert ihren Sinn. Sie alle sind einander äquivalent; keiner von ihnen darf einen höheren Grad von Gewißheit, von Objektivität und Allgemeinheit für sich fordern, als der andere. Was wir Objektivität, was wir Wahrheit oder Notwendigkeit nennen: das hat demgemäß keine absolute, sondern eine lediglich relative Bedeutung. Jeder Sinn hat seine eigene Welt: und es bleibt nichts anderes übrig, als alle diese Welten rein empirisch zu erfassen und zu analysieren, ohne den Versuch zu machen, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Philosophie der Aufklärung wird nicht müde, diese Relativität einzuschärfen. Hier ist ein Motiv angeschlagen, das nicht nur in der wissenschaftlichen Betrachtung immer

wieder durchdringt, sondern das auch zu einem Lieblingsthema der allgemeinen Literatur wird. Swift hatte in „Gullivers Reisen" dieses Thema mit höchster satirischer Kraft und mit schärfster gedanklicher Prägnanz behandelt — und von hier wirkt es auf die französische Literatur weiter, in der es insbesondere durch Voltaires „Micromegas" seine Darstellung findet. Auch Diderot gefällt sich in seinem Brief über die Blinden wie in seinem Brief über die Taubstummen in der Variation und in der bunten Ausmalung eben dieses Gedankens. Die Grundtendenz der ersteren Schrift besteht darin, am Beispiel Saundersons, des berühmten blinden Geometers, zu zeigen, wie jede Abweichung in der organischen Veranlagung des Menschen notwendig auch eine völlige Veränderung in seinem geistigen Sein zur Folge haben muß. Es ist nicht nur die Sinnenwelt, es ist nicht nur die Gestaltung der anschaulichen Wirklichkeit, die hiervon betroffen wird, sondern die gleiche Differenz wird sich, wenn wir tiefer gehen und wenn wir schärfer analysieren, in allen Regionen: im Intellektuellen sowohl wie im Sittlichen, im Ästhetischen wie im Religiösen zeigen. Die Relativität reicht bis in die Sphäre der höchsten, angeblich rein-geistigen Ideen hinein: auch der Begriff und das Wort „Gott" kann für den Blinden nicht das gleiche wie für den Sehenden bedeuten. Gibt es somit eine Logik, eine Metaphysik, eine Moral, die sich von der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge frei zu machen und loszulösen vermag? Oder sprechen wir nicht mit all unseren Aussagen über die physische wie über die intellektuelle Welt immer nur uns selbst und die Besonderheit unserer Organisation aus? Müßte nicht das Sein sich für uns von Grund aus verwandeln, wenn uns ein neuer Sinn geschenkt oder wenn uns einer unserer Sinne geraubt würde? Das achtzehnte Jahrhundert liebt es, die psychologischen Spekulationen, die sich hier eröffnen, durch kosmologische Spekulationen zu ergänzen und zu erläutern. Von Fontenelles „Unterhaltungen über die Mehrheit der Welten" bis zu Kants

„Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels" läßt sich hier eine einheitliche Tendenz und ein durchgehender Gedankengang verfolgen. Vielleicht ist die Fülle der Möglichkeiten, die wir allgemein erdenken und die wir in abstracto aufstellen können, im Universum verwirklicht, indem jedem besonderen Weltkörper auch je eine besondere physisch-psychische Beschaffenheit seiner Bewohner entspricht. „Man sagt, daß uns vielleicht ein sechster Sinn mangelt, der uns vieles erschließen würde, was uns jetzt völlig unbekannt ist. Dieser sechste Sinn findet sich möglicherweise in einer anderen Welt, in der einer von den uns gegebenen fünf Sinnen fehlt. Unser Wissen hat bestimmte Grenzen, die der menschliche Geist niemals hat überschreiten können: der Rest ist für andere Welten, wo wieder etwas von dem, was wir erkennen und wissen, unbekannt ist" [1]). Wie ein roter Faden zieht sich fortan dieser Gedanke durch die psychologische und erkenntnistheoretische Literatur der Aufklärungszeit [2]). Und immer mehr scheint sich auf diesem Wege die Logik, die Moral, die Theologie in bloße Anthropologie aufzulösen. In seiner Schrift „Physische Ursachen des Wahren" tut Joh. Chr. Lossius den letzten Schritt, indem er erklärt, daß man an Stelle der unnützen Lehre von logischen Sätzen und Schlüssen vielmehr die nützlichere Lehre von der Entstehung unserer Begriffe setzen sollte, und daß man hierbei die Begriffe nicht nach ihrem Inhalt und nach den Gegenständen, auf die sie gehen, sondern nach den Organen klassifizieren sollte, welche für diesen oder jenen Begriff gemacht scheinen. Auf diese Art würden wir die Natur der menschlichen Ideen zwar nicht völlig, aber doch unendlich viel deutlicher einsehen, als aus allen Erklärungen, die von Aristoteles bis auf Leibniz gegeben worden sind. Auf

1) Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes, Troisième soir, Oeuvr., Paris 1818, II, 44.

2) Innerhalb der deutschen Aufklärung kann hier z. B. Sulzer genannt werden; vgl. Sulzers „Zergliederung des Begriffs der Vernunft" (1758); Vermischte philosophische Schriften I, 249.

den Anspruch der Allgemeingültigkeit, der Objektivität schlechthin müssen wir hierbei freilich Verzicht leisten; aber es braucht der Wahrheit so wenig Eintrag zu tun, wie der Schönheit, wenn man erkennt und zugesteht, daß beide „mehr subjektivischer als objektivischer Natur" sind; daß sie nicht eine Eigenschaft der Gegenstände, sondern nur ein Verhältnis der Dinge auf uns, eine Relation auf den, der sie denkt, besagen [1]).

Von dieser Grundanschauung bis zur vollen Anerkennung des „subjektiven Idealismus" war nur noch ein Schritt zu tun: aber freilich ist dieser letzte Schritt im Denken des achtzehnten Jahrhunderts nur selten getan und die unausweichliche Folgerung nur zögernd gezogen worden. Berkeley hat hier zunächst keinen unmittelbaren Schüler und Nachfolger gefunden: auch wo man seiner psychologischen Methodik folgte, suchte man ihren metaphysischen Konsequenzen auszuweichen. Mit besonderer Deutlichkeit tritt dies in Condillacs Schrift über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis und in seinem „Traité des sensations" hervor. Condillac glaubt zunächst den Beweis für die „Realität der Außenwelt" noch einfach den Erfahrungen des Tastsinns entnehmen zu können. Was die übrigen Sinne uns zeigen, was Geruch und Geschmack, was Gesicht und Gehör uns darbieten: das reicht noch ihm nicht zu, um einen solchen Beweis zu führen. Denn in all ihren Bestimmungen erfassen wir immer nur Modifikationen unseres eigenen Ich, ohne daß in ihnen ein zwingender Hinweis auf eine äußere Ursache gegeben wäre, von der diese Veränderungen in uns herrühren. Indem die Seele sieht, riecht, schmeckt, hört, tut sie dies alles, ohne zu wissen, daß es physische Organe für alle diese Tätigkeiten gibt. Sie geht in dem reinen Akt der Perzeption auf, und sie kennt vorerst kein körperliches Substrat für ihn. Dies ändert sich erst beim Übergang zum Tastsinn: denn jede Tasterfahrung zeigt not-

1) Lossius, Physische Ursachen des Wahren, Gotha 1775, S. 8 ff., 56 (vgl. Erkenntnisproblem [3], II, 575 f.).

wendig einen doppelten Bezug. Sie vermittelt uns in jedem ihrer besonderen Phänomene zugleich das Wissen von einem besonderen Teil unseres Körpers — und sie stellt damit gewissermaßen den ersten Durchbruch in die Welt des objektiv-Realen dar. Bei dieser ersten Lösung bleibt jedoch Condillac nicht stehen; er hat sie vielmehr in der späteren Auflage des „Traité des sensations" ausdrücklich zu ergänzen und zu vertiefen gesucht. Und jetzt nimmt für ihn die Frage eine andere und eine radikalere Wendung. Auf der einen Seite müssen wir zugeben, daß alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen stammen; auf der anderen ist ersichtlich, daß alle Sensationen nichts anderes als Beschaffenheiten (manières d'être) von uns selbst ausdrücken. Wie können wir also jemals Objekte außer uns „empfinden"? Wir mögen uns bis zum Himmel erheben oder bis in die tiefsten Abgründe hinabsteigen: niemals schreiten wir über die Grenzen unseres Ich hinaus; immer begegnen wir nur uns selbst und unseren eigenen Gedanken. So tritt das Problem in aller Schärfe vor Condillac hin; aber die Mittel zu seiner konsequenten Lösung bleiben seiner sensualistischen Methodik versagt [1]). Diderot hat diese Schwäche klar erkannt: er urteilt, daß Condillac Berkeleys Prinzipien angenommen und nur versucht habe, sich seinen Folgerungen zu entziehen. Auf diesem Wege aber könne der psychologische Idealismus nicht wahrhaft überwunden werden. Diderot sieht in ihm, wie später Kant, einen „Skandal der menschlichen Vernunft": „un système qui, à la honte de l'esprit humain, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous [2])."

Die gleiche innere Unsicherheit läßt sich in Maupertuis' philosophischen Briefen und in seinen Reflexionen über den

1) Näheres über die schwankende Haltung Condillacs gegenüber dem Problem der „Realität der Außenwelt" s. bei Georges Lyon in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Traité des sensations, S. 14 ff.

2) Diderot, Lettre sur les aveugles; Oeuvr. (ed. Naigeon) II, 218.

Ursprung der Sprache erkennen. Auch hier wird die Frage selbst scharf und unerschrocken gestellt. Maupertuis stellt nicht nur die Ausdehnung, was ihre „objektive Realität" betrifft, den anderen Sinnesqualitäten völlig gleich, er erklärt nicht nur, daß zwischen dem reinen Raum und den Phänomenen von Farbe und Ton, wenn wir ihren Inhalt und ihre psychologische Entstehung betrachten, schlechterdings kein prinzipieller Unterschied aufweisbar sei; sondern er geht von hier aus weiter, indem er den allgemeinen Sinn der Realitäts-Aussage überhaupt, den Sinn des Urteils: „*es ist*" oder „*es gibt*" untersucht. Was besagt dieses Urteil: worin besteht sein eigentlicher Gehalt und seine Begründung? Was heißt es, wenn wir nicht nur sagen, daß wir einen Baum sehen oder tasten, sondern wenn wir daran die weitere Behauptung knüpfen, daß es einen Baum „gibt"? Was fügt dieses „Geben" den phänomenalen Gegebenheiten, den einfachen Sinnesdaten hinzu? Läßt sich eine Perzeption der Existenz nachweisen, die ebenso einfach und so ursprünglich ist, wie die Perzeption von Farbe und Ton? Und wenn dies offensichtlich nicht der Fall ist: welche andere Bedeutung schließt das Existenz-Urteil in sich? Denkt man diesen Fragen nach, so wird man darauf geführt, daß das, was wir unter „Existenz" verstehen, nicht sowohl ein neues Sein, als vielmehr nur ein neues Zeichen ist. Dieses Zeichen erlaubt es uns, eine komplizierte Reihe von Sinneseindrücken, die uns gegeben ist, mit einem einzigen Namen zu belegen und sie damit für unser Bewußtsein zu fixieren. Es ist ein Komplex von gegenwärtigen Eindrücken, von Erinnerungen und Erwartungen, was in diesem Namen ausgedrückt ist. Das Erlebnis, auf das er sich bezieht, setzt sich aus einer Wiederholung mehrerer gleichartiger Erlebnisse und aus bestimmten Begleitumständen zusammen, die sie fest miteinander verketten, und die ihnen damit eine stärkere Realität zu geben scheinen. Die Perzeption „ich habe einen Baum gesehen" verbindet sich mit der anderen, daß ich an einem bestimmten Ort ge-

wesen bin; ich bin an diesen Ort zurückgekehrt und ich habe abermals den Baum gefunden usf. Aus alledem ersteht ein neues Bewußtsein: „ich werde immer, wenn ich an diesen Ort wiederkehre, einen Baum sehen", und dies endlich heißt nichts anderes als: „*es gibt einen Baum*". Einer eng-sensualistischen Erklärung des Seinsproblems scheint damit Einhalt geboten: denn der Begriff des Seins läßt sich keineswegs mehr in eine einfache Sensation auflösen und einfangen. Aber damit ist freilich wenig gewonnen: denn statt der sensualistischen Deutung haben wir eine rein nominalistische eingetauscht. Und Maupertuis ist sich klar bewußt, daß damit die Frage nicht gelöst, sondern nur verschoben ist. Auch seine Analyse endet zuletzt in einer skeptischen Konsequenz. „Die Perzeption „*es gibt einen Baum*" überträgt ihre eigene Realität auf ihr Objekt; sie spricht ein Urteil über die Existenz des Baumes als eines von mir unabhängigen Gegenstandes aus. Dennoch wird es schwer fallen, in ihr etwas zu entdecken, was über die früheren Sätze, die bloße Zeichen für bestimmte Wahrnehmungserlebnisse waren, hinausgeht. Wenn ich das Erlebnis, das sich in dem Satz: „ich sehe einen Baum, ich sehe ein Pferd" ausspricht, nur ein einziges Mal gehabt hätte, so weiß ich nicht, ob ich, so lebhaft beide Erlebnisse auch sein mochten, aus ihnen jemals das Urteil: „*es gibt*" hätte bilden können. Wenn andererseits mein Gedächtnis so umfassend wäre, daß es nicht davor zurückzuschrecken brauchte, die Zeichen für meine Wahrnehmungen beliebig zu häufen und jede von ihnen mit einem eigenen Zeichen zu versehen, so wäre ich vielleicht niemals dazu gelangt, das Urteil: „*es gibt*" auszusprechen; auch wenn ich ganz die gleichen Wahrnehmungserlebnisse gehabt hätte, die mich jetzt zur Bildung dieses Urteils veranlaßt haben. Sollte also nicht dieses Urteil nur eine Abkürzung für all die Einzelerlebnisse: „*ich sehe*", „*ich habe gesehen*", „*ich werde sehen*" sein? [1])

1) Maupertuis, Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots, Sect. XXIV f.; Oeuvr. I, 178 ff.

Der Fortschritt, der hier erreicht ist, besteht darin, daß der Schwerpunkt des Realitätsproblems sich verschoben hat; daß er von der Seite der bloßen Empfindung nach der des Urteils hinübergerückt ist. Aber das Urteil selbst wird hierbei nicht in seiner eigentümlichen logischen Dignität erfaßt und anerkannt, sondern es wird in ein bloßes Aggregat, in ein Beisammen und eine Folge von Wahrnehmungen, zu verwandeln gesucht. Eine prinzipielle Umformung und eine kritische Lösung der Grundfrage, die hier gestellt war, konnte erst erreicht werden, nachdem diese Schranke gefallen war, — nachdem Kant das Urteil als die „Einheit der Handlung" erklärt und es kraft dieser seiner ihm ursprünglich innewohnenden Spontaneität zum Ausdruck der „objektiven Einheit des Selbstbewußtseins" gemacht hatte. Die „Frage nach der Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand" war damit auf einen neuen Boden versetzt: sie war über die Bedeutung einer bloß psychologischen Frage erhoben und in den Mittelpunkt einer „transzendentalen Logik" gerückt.

3.

Auch diese letztere Wendung vollzieht sich indeß, so sehr sich in ihr eine „Revolution der Denkart" ausspricht, nicht ohne geschichtliche Vermittlungen und Vorbereitungen. Denn in Deutschland zum mindesten waren die psychologischen Lehren von Locke und Berkeley, von Hume und Condillac niemals zu schlechthin unbestrittener Geltung gelangt. So sehr eine Zeitlang auch hier der Einfluß Lockes zu überwiegen scheint, so waren ihm doch durch die systematische Ausbildung, die die Psychologie durch Christian Wolff erfuhr, von Anfang an bestimmte Grenzen gesteckt. Wolffs rationale und empirische Psychologie geht ihren eigenen Weg, und sie bleibt in ihm den Leibnizschen Grundvoraussetzungen treu. Sie gründet die Lehre von der Seele auf die Lehre von der Spontaneität, von der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit

der Monade, der nichts von außen zufließt, sondern die alle ihre Inhalte nach einem ihr eigentümlichen Gesetz erzeugt. Mit dieser Art der Erzeugung ist die Vorstellung eines „*influxus physicus*", ist schon der bloße Begriff der „Impression", wie ihn die englische und französische Psychologie festhalten, unverträglich. Eine Psychologie, die den letzten Grund des Seelischen in der Impression zu erfassen sucht, hat nach Leibniz und Wolff schon den Ansatz der Frage verfehlt. Sie geht an dem Urphänomen der Seele vorbei: denn dieses besteht im Tun, nicht im bloßen Erleiden. Der Psychologie der „Sensation" tritt jetzt eine reine Funktionspsychologie gegenüber. Man wird der eigentlichen systematischen Grundtendenz dieser letzteren nicht gerecht, wenn man sie, gemäß einer weit verbreiteten Anschauung, als bloße Vermögens-Psychologie betrachtet und kritisiert. Denn ein „Vermögen" im Sinne der bloßen Möglichkeit, der leeren „Potenz" gibt es innerhalb der Leibnizschen Lehre nicht — und ebensowenig gibt es hier eine starre Abgrenzung der einzelnen seelischen Fähigkeiten gegeneinander und ihre Hypostasierung zu selbständigen Kräften. Auch Wolff hat, wenngleich sein Bestreben zur scharfen Sonderung der Begriffe einer derartigen isolierenden Betrachtung bisweilen Vorschub zu leisten scheint, an dem Postulat der Einheit der Seele stets in aller Strenge festgehalten. Die Einteilung der Seele in einzelne Vermögen und deren Bestimmung und Benennung ist ihm im wesentlichen Darstellungsmittel; in der Sache selbst aber betont er immer wieder, daß alle diese Vermögen nicht voneinander unabhängige Einzelkräfte, sondern nur die verschiedenen Richtungen und Äußerungen einer einzigen tätigen Grundkraft, der Vorstellungskraft, sind[1]).

Und die Vorstellung selbst darf hierbei nicht als bloßer Reflex eines äußerlich-vorhandenen Seins, sondern sie muß

1) Vgl. z. B. Wolffs Psychologia rationalis, § 184 ff.; Psychologia empirica, § 11 ff. u. ö.

als eine rein aktive Energie gedacht werden. Die Natur der Substanz — so erklärt Leibniz — liegt darin, daß sie fruchtbar ist; d. h. darin, daß sie stets neue Reihen von Vorstellungen aus sich hervorgehen läßt. Das Ich ist somit nicht der bloße Schauplatz der Ideen, es ist vielmehr ihr Quell und ihr Urgrund: „fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum“ [1]). Und eben hierin besteht seine wahrhafte Vollkommenheit: es ist um so vollkommener, je ungehemmter und ungetrübter sich in ihm diese freie Erzeugung darstellt. „Vollkommenheit“ — so heißt es in Leibniz' Abhandlung „von der Weisheit“ — nenne ich alle Erhöhung des Wesens, denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steiget. . . . Gleichwie nun die Krankheit herkommet von verletzter Wirkung, wie solches der Arzneiverständige wohl bemerket, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft besteht, und je größer die Kraft, je höher und freier ist das Wesen. Ferner bei aller Kraft, je größer sie ist, je mehr zeiget sich dabei Viel aus Einem und in Einem, indem Eines viele außer sich regieret und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anderes, als die Übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet, als zu jenem, so fließet daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit, und die Schönheit erwecket Liebe. Daraus sieht man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit aneinander verbunden, welches von wenigen recht angesehen wird. Wenn nun die Seele in ihr selbst eine große Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet, und folglich daran Lust empfindet, so verursacht solches eine Freude. . . Solche Freude ist beständig und kann nicht betrügen, noch

1) Leibniz an de Volder, 24. März 1699, Philos. Schriften (Gerhardt) II, 172.

eine künftige Traurigkeit verursachen, wenn sie von Erkenntnis herrühret, und mit einem Licht begleitet, daraus im Willen eine Neigung zum Guten, das ist die Tugend entstehet ... Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene, als die Erleuchtung des Verstandes und Übung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken, und daß solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntnis dieser Dinge zu suchen, die unseren Verstand immer weiter zu einem höheren Licht bringen können, derweil daraus ein immerwährender Fortgang in Weisheit und Tugend, auch folglich in Vollkommenheit und Freude entspringet, davon der Nutzen auch nach diesem Leben bei der Seele bleibet" [1]).

In diesen knappen charakteristischen Sätzen hat Leibniz der gesamten deutschen Aufklärungsphilosophie den Weg vorgezeichnet; hat er den eigentlichen Wesensbegriff der Aufklärung bestimmt und ihr theoretisches Programm entworfen. Sie selbst stellen eine wahrhafte „Einheit in der Vielheit" dar: denn in ihnen faßt sich all das zusammen, was die deutsche Aufklärung an selbständigen Ansätzen im Gebiet der Psychologie, der Erkenntnislehre, der Ethik, der Ästhetik, der Religionsphilosophie enthält, und was sie künftig zur vollen Entfaltung bringen sollte. Dieser Ansatz war es, der die deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts vor der Gefahr des bloßen Eklektizismus bewahrt hat. So stark die „Popularphilosophie" dieser Gefahr ausgesetzt war, und so oft sie ihr erlegen ist, so hat doch die Wissenschaft und die systematische Philosophie immer wieder ihren Weg zu jenen Ursprungsfragen, die Leibniz zuerst in voller Schärfe gestellt hatte, zurückgefunden. Wolff war und blieb hierin der „praeceptor Germaniae" — und Kants Lob, daß er der eigentliche Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland gewesen sei, gilt hier in seinem vollen Umfang. Daß Kant an die Philosophie der deutschen Aufklärung

1) Leibniz, Von der Weisheit, Deutsche Schriften herausgeg. von Guhrauer, I, 422 f.

nicht nur anknüpfen, sondern daß er in seiner Problemstellung und Systematik unmittelbar aus ihr hervorwachsen konnte: das lag darin begründet, daß in ihr eine der großen prinzipiellen Möglichkeiten der Gewinnung und Formung eines einheitlichen theoretischen Weltbildes klar gesehen und bestimmt bezeichnet war. Wir können, um diese ihre Grundrichtung sichtbar zu machen, an den Gegensatz anknüpfen, der uns früher entgegengetreten ist. Die französische und die englische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war von dem Bestreben erfüllt und geleitet, das Ganze der philosophischen Erkenntnis derart zu gestalten, daß es — um einen charakteristischen Ausdruck Lockes zu brauchen — nicht länger auf erborgtem oder erbetteltem Grunde zu stehen brauchte [1]). Dieses Ganze sollte sich selbst tragen und sich selbst rechtfertigen. Aus dieser Forderung der Autonomie heraus wurde das System der eingeborenen Ideen verworfen: denn die Berufung auf das „Eingeborene" schien mit dem Appell an eine fremde Instanz, mit der Begründung der Erkenntnis auf das Sein und Wesen Gottes gleichbedeutend. Bei Descartes hatte sich dieser Appell darin gezeigt, daß er den Sinn und die Bedeutung des Eingeborenen auf die göttliche Schöpferkraft zurückführte — daß die Ideen und die ewigen Wahrheiten ihm zu Wirkungen dieser Kraft wurden [2]). An Stelle dieser Kausalität war sodann bei Male-

1) Vgl. Lockes Essay on human understanding, B. I, Ch. IV, § 24 f.

2) Vgl. Descartes an Mersenne (Mai 1630); Oeuvr. (Adam-Tannery) I, 151: „Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates.* Je vous répons que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est à dire, *ut efficiens et totalis causa.* Car il est certain qu'il est aussi bien Autheur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez eternelles, lesquelles je ne concoy point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sçay que Dieu est Autheur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose, et par consequent qu'il en est Autheur."

branche eine wahrhaft-substantielle Vereinigung getreten: im Anschauen der Ideen und der ewigen Wahrheiten sollte sich die unmittelbare Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Sein herstellen und erweisen. Indem die empiristische Philosophie diese Form der Transzendenz verwarf, blieb ihr kein anderer Grund der Erkenntnis als die Erfahrung, als die „Natur der Dinge" zurück [1]). Aber eben diese „Natur der Dinge" bedroht nun die Selbständigkeit des Geistes von einer neuen Seite her. Der Geist muß fortan seine eigentliche Aufgabe darin sehen, sich zu ihrem reinen Spiegel zu machen; zu einem Spiegel, der die Bilder nur zurückwerfen, sie aber in keiner Weise selbständig erzeugen oder gestalten kann. „In this part the understanding is merely passive; and whether or no it will have these beginnings and, as it were, materials of knowledge, is not in its own power. . . . The simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a mirror can refuse, alter or obliterate the images or ideas, which the objects set before it do therein produce" [2]).

Beiden Lehren, der metaphysischen „Transzendenz" sowohl, wie der empiristischen Form der „Immanenz", setzt Leibniz seine eigene Grundauffassung gegenüber. Er hält an der Forderung der Immanenz fest: denn alles, was die Monade besitzt, soll aus ihrem eigenen Grunde stammen. Aber indem er dieses Prinzip steigert und verschärft, ist ihm damit nicht nur der Rückgang auf Gott, sondern auch der Rückgriff auf die Natur im gewöhnlichen Sinne des Wortes versagt. Eine Entgegensetzung zwischen der Natur des Geistes und der Natur der Dinge und eine einseitige Abhängigkeit jener von dieser läßt sich jetzt nicht länger aufrechterhalten. „Was wir die Betrachtung der Natur der Dinge nennen, das ist sehr oft nichts anderes als die Erkenntnis der Natur unseres eigenen

1) Vgl. oben S. 74 ff.

2) Locke, Essay on hum. underst., B. II, ch. 1, sect. 25.

Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draußen zu suchen braucht“ [1]). Wenn der Geist sich zum Spiegel der Wirklichkeit macht, so ist und bleibt er hierbei ein lebendiger Spiegel des Universums; ein Inbegriff nicht von bloßen Bildern, sondern ein Ganzes von bildenden Kräften. Diese Kräfte aufzuweisen, sie in ihrer spezifischen Struktur kenntlich zu machen und ihr Ineinandergreifen zu verstehen: das wird fortan die eigentliche Grundaufgabe der Psychologie und der Erkenntnislehre. Und sie ist es, die jetzt von der deutschen Aufklärung erfaßt und in geduldiger Einzelarbeit durchzuführen gesucht wird. Wenn diese Arbeit in die Breite strebt, und wenn sie sich bei den Geistern zweiten Ranges oft genug in die bloße Breite verloren hat, so entbehrt sie doch keineswegs ihrer eigentümlichen Tiefe: denn es handelt sich ihr bei aller Mannigfaltigkeit der Probleme darum, ein bestimmtes Prinzip zur Geltung zu bringen und es von den verschiedensten Seiten her zu beleuchten und zu erweisen. Die psychologische Fassung und die psychologische Verteidigung der Spontaneität des Ich bereitet jetzt für eine neue Grundauffassung der Erkenntnis und für eine neue Grundauffassung der Kunst den Boden vor; sie weist der Erkenntniskritik wie der Ästhetik neue Ziele und neue Bahnen.

So dient insbesondere die Trennung der Seele in ihre einzelnen „Vermögen“ jetzt nicht bloß der rein empirischen Analyse der Phänomene; sondern aus ihr heraus entwickeln sich die ersten Ansätze und Umrisse einer künftigen universellen Systematik, einer eigentlichen „Phänomenologie des Geistes“. Gerade der originalste und scharfsinnigste psychologische Analytiker dieses Kreises hat diese Beziehung gesehen und festgehalten. Tetens' „Philosophische Versuche über die menschliche Natur“ unterscheiden sich von Berkeleys oder Humes gleichnamigen Werken methodisch eben dadurch, daß sie nicht nur die Erscheinungen des individuellen Seelen-

1) Leibniz, Nouv. Essais, L. I, ch. 1, § 21.

lebens klassifizieren und beschreiben wollen, sondern daß sie diese Beschreibung als Vorstufe für eine allgemeine Theorie des „objektiven Geistes" betrachten. Wir sollen den Verstand nicht nur da beobachten, wo er Erfahrungen sammelt und wo er sich aus Empfindungen die ersten sinnlichen Ideen macht; sondern dort, wo er einen höheren Flug nimmt, wo er Theorien erschafft und Wahrheiten zu Wissenschaften zusammenkittet. Hierin beweist sich die Denkkraft in ihrer höchsten Energie — und hier muß denn auch die Frage nach den Grundregeln, gemäß denen sie so ungeheure Gebäude, wie die Geometrie, die Optik, die Astronomie erbaut, an sie gerichtet werden. Was Bacon und Locke, was Condillac, Bonnet und Hume zur Lösung dieser Frage beigebracht haben, das findet Tetens in keiner Weise zureichend: das Problem der vernünftigen Erkenntnis sei von ihnen in seiner spezifischen Bedeutung nicht erfaßt, sei über dem der sinnlichen Erkenntnis fast ganz vernachlässigt worden [1]). Auch die wichtigste Neuerung, die Tetens in die Lehre von den „Seelenvermögen" eingeführt und der Grundbegriff, mit dem er sie bereichert hat, weist in dieselbe Richtung. Wenn er die scharfe Auszeichnung des Gefühls fordert und dies Gefühl streng von der sinnlichen Empfindung scheidet, so entnimmt er auch diese Unterscheidung nicht der einfachen Selbstbeobachtung, sondern er wird dazu geleitet, indem er erwägt, daß es zwei ganz verschiedene Weisen der Gegenstandsbeziehung sind, die wir in dem einen und in dem anderen Falle vor uns haben. Die Empfindung eignen wir zwar gleichfalls uns selbst zu; aber ihre wesentliche Bestimmung liegt nicht darin, daß sie uns einen Zustand unser selbst, sondern daß sie uns eine Beschaffenheit des Objekts ausdrückt. Das Gefühl hingegen enthält eine andere und weit radikalere, rein-subjektive Bezogenheit; wir wissen von ihm

1) Tetens, Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Riga 1777, I, 427 ff. (Neudruck der Kantgesellschaft, Berlin 1913, S. 416 f.).

nichts weiter, als daß es eine Veränderung in uns selbst sei, und wir nehmen diese Veränderung, so wie sie sich unmittelbar gibt, ohne sie auf äußere Gegenstände zu beziehen. Daß aber andererseits diese Beziehung keineswegs in dem Sinne „subjektivisch" ist, daß sie rein willkürlich wäre; daß sie vielmehr ihre eigene Regel und Gesetzlichkeit in sich schließt, und daß somit das Gefühl einen echten Mikrokosmos, eine Welt für sich bildet: das wird für die deutsche Aufklärungsphilosophie vornehmlich durch das Phänomen der Kunst erwiesen, in dem sich eben die Darstellung und Entfaltung dieses Mikrokosmos vollzieht. Hier greift insbesondere Mendelssohns Lehre von den Seelenvermögen ein. Auch sie verfährt rekonstruktiv, indem sie von den geistigen Gebilden und ihren spezifisch-unterschiedenen Gestalten auf die Kräfte zurückschließt, denen diese Gebilde ihren Ursprung verdanken. Um den Gegenstand der Kunst von dem der theoretischen Erkenntnis klar und sicher zu sondern, um das Schöne vom Wahren zu scheiden, sieht Mendelssohn sich genötigt, für dasselbe eine eigene Grundklasse psychischer Erscheinungen in Anspruch zu nehmen. Der schöne Gegenstand ist weder ein Gegenstand des bloßen Erkennens, noch ist er ein Gegenstand des bloßen Begehrens. Er entschwindet uns unter den Händen, wenn wir ihn als Objekt des Wissens behandeln und ihn uns mit der Methodik des Wissens, mit dem Verfahren der Analyse und Definition, der Begriffszergliederung und Begriffserklärung zugänglich machen wollen. Aber ebenso entgeht uns seine Natur, wenn wir ihn lediglich „praktisch" nehmen, wenn wir uns mit unserem Wollen oder Handeln auf ihn richten: der begehrte oder erstrebte Gegenstand hört gleichfalls auf, ein „schöner" Gegenstand, ein Gegenstand der künstlerischen Betrachtung und des künstlerischen Genusses zu sein. Aus dieser Erwägung heraus postuliert Mendelssohn ein eigenes und selbständiges Vermögen der Seele, dem er den Namen des „Billigungsvermögens" beilegt. Der Bewertung, der Billigung des Schönen

mischt sich keine Regung der Begierde bei: „es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, daß sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; daß sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist“ [1]). So sucht die Vermögenslehre überall — und hierin besteht ihr eigentlicher systematischer Wert — die Psychologie nicht lediglich als eine Lehre von den Elementen des Bewußtseins, von den Empfindungen und „Impressionen“, zu behandeln; sie sucht vielmehr nach einer umfassenden Theorie von den seelischen Haltungen und Verhaltungen. Nicht die Inhalte als statische Gegebenheiten, sondern die Energien der Seele sollen erkannt und in ihrer Eigenart beschrieben werden. Man begreift unter diesem Gesichtspunkt das nahe Bündnis, das die Psychologie jetzt überall mit der Ästhetik eingeht, in der seit Dubos' „Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique“ (1719) der gleiche energetische Gesichtspunkt zur Geltung gebracht worden war. Dubos' Betrachtungen und Beobachtungen ließen sich hier als eine unmittelbare Bestätigung der Leibnizischen Grundgedanken brauchen: denn auch sie sahen alle ästhetische Freude in der „Erhöhung des Wesens“, in der Belebung und Steigerung der seelischen Kräfte begründet. Die Lust an diesem reinen Lebensgefühl kann die Unlust, die etwa aus der Betrachtung des Objekts, als bloßen Objekts entsteht, unendlich weit überwiegen. „Ihnen darf ich es aber nicht erst sagen“ — so schreibt Lessing an Mendelssohn —, „daß die Lust, die mit der stärkeren Bestimmung unserer Kraft verbunden ist, von der

1) Mendelssohn, Morgenstunden, Abschn. VII.

Unlust, die wir über die Gegenstände haben, worauf die Bestimmung unserer Kraft geht, so unendlich kann überwogen werden, daß wir uns ihrer gar nicht mehr bewußt sind“ [1]). Auch Sulzer vertritt in seiner Abhandlung „von der Kraft in den Werken der schönen Künste“ die gleiche Grundauffassung und versucht, unter ihrer Voraussetzung, die Energie des theoretischen Denkens, der ästhetischen Kontemplation und der Willensbewegung voneinander zu sondern.

Und noch von einer anderen Seite her greift jetzt die ästhetische Theorie in die reine Erkenntnislehre ein. Indem sie der reinen „Einbildungskraft“ ihr Recht erobert, indem sie das „Dichtungsvermögen“ nicht als bloß kombinatorisches, sondern als ursprünglich-schöpferisches Vermögen erweisen will, tritt auch innerhalb der logischen Problematik, in der Auffassung vom Sinn und Ursprung der Begriffe ein Umschwung ein. Für Berkeley, für Hume, für Condillac ist der Begriff ein bloßer Niederschlag von Impressionen; ihre einfache Summe oder das Zeichen, das wir für sie einsetzen. Irgendeine selbständige Bedeutung kann diesem Zeichen nicht zukommen; es stellt nur das, was in der Wahrnehmung primär gegeben war, nachträglich und mittelbar für das Gedächtnis dar. Auch dann, wenn wir statt der Dingbegriffe, die reinen Relationsbegriffe ins Auge fassen, ändert sich an diesem Verhältnis nichts. Denn der Geist vermag keinerlei Art von Verknüpfung zu vollziehen, ohne daß er ihre Wirklichkeit zuvor erfahren hat; er vermag keine Einheit und keinen Unterschied wahrhaft zu denken, ohne ihn zuvor am Faktischen erprobt zu haben. Aber auch an dieser Auffassung übt nunmehr die reine Funktionspsychologie Kritik. Wieder ist es Tetens, der mit besonderem Nachdruck diese Lehre vom Denken als einem bloßen „Stellversetzen der Phantasmen“ bestreitet. Das Denken mag noch so sehr vom sinnlichen Eindruck, vom empirisch-Gegebenen angeregt werden; es begnügt sich den-

1) An Mendelssohn, 2. Februar 1757, Werke (Lachmann-Muncker) XVII, 90.

noch niemals mit diesen Gegebenheiten und bleibt in ihrem Kreise nicht stehen. Denn es bildet nicht nur Begriffe, als bloße aggregative Zusammenfassungen, sondern es steigt zu Idealen auf. Und diese Ideale sind ohne Mitwirkung der „bildenden Dichtkraft" nicht verständlich zu machen. „Die Psychologen erklären gemeiniglich das Dichten durch ein bloßes Zerteilen und Wiederzusammensetzen der Vorstellungen, die in den Empfindungen aufgenommen und wieder hervorgezogen sind. . . . Wenn es so ist, so ist auch das Dichten nichts anderes als ein bloßes Stellversetzen der Phantasmen, so werden dadurch keine neue für unser Bewußtsein einfache Vorstellungen entstehen können". Und doch bleibt diese Erklärung für jedes wirkliche Kunstwerk völlig unzulänglich. Man kann einem Klopstock oder Milton nicht gerecht werden, „wenn man die Bilder, die von diesen Poeten in ihrer lebendigen Dichtersprache ausgehaucht sind, für nichts anderes als für eine aufgehäufte Menge von nebeneinander liegenden oder schnell aufeinander folgenden einfachen Empfindungsideen ansieht." Und das gleiche gilt auch von den wissenschaftlichen Idealen, wie sie uns z. B. in aller exakten mathematischen Erkenntnis begegnen. Auch sie können niemals durch bloßes Addieren und Subtrahieren einzelner Empfindungen, durch Kombination oder Abstraktion erklärt werden, sondern sie sind „ursprünglich wahre Geschöpfe der Dichtkraft". „Man hat es erkannt, daß es sich mit den allgemeinen geometrischen Vorstellungen also verhalte. In der Tat aber haben alle übrigen dieselbige Beschaffenheit an sich." So genügt denn auch der bloße Prozeß der empirischen Verallgemeinerung noch nicht, um das, was zunächst ein bloßes sinnliches Bild ist, zur Stufe des reinen Begriffs zu erheben. Denn die allgemeinen sinnlichen Vorstellungen sind noch keineswegs allgemeine Ideen, noch keine Begriffe der Dichtkraft und des Verstandes. Sie sind nur die Materie und der Stoff dazu; aber die Form dieser Ideen läßt sich aus ihnen allein nicht verstehen und ableiten. Und doch

ist es erst diese letztere, auf der die wirkliche Schärfe und Exaktheit eines Begriffs beruht. „Es ist z. B. die Vorstellung einer krummen in sich zurückgehenden Linie aus den Empfindungen des Gesichts genommen, und hat eine eigene Gestalt aus den einzelnen Empfindungsscheinen empfangen, die diese in ihrer Vereinigung hervorbrachten. Nun aber geschieht noch mehr. Die Vorstellung von der Ausdehnung haben wir in unserer Gewalt, und können diese ideelle Ausdehnung modifizieren, wie wir wollen. Die Phantasie richtet daher das Bild von der Cirkellinie so ein, daß jeder Punkt von dem Mittelpunkt gleich weit abstehe, und keines um das geringste von ihm weiter entfernt, oder ihm näher sei. Der letzte Zusatz in dem sinnlichen Bilde ist ein Zusatz der Dichtkraft, dergleichen es in allen unsern Idealen gibt“ [1]).

Und dieses Hinausgehen über das, was im unmittelbaren sinnlichen Eindruck gegeben ist, diese Kraft der theoretischen „Phantasie“ bleibt keineswegs auf die reine Mathematik beschränkt. Es beweist sich nicht minder deutlich in der Bildung unserer Erfahrungsbegriffe: denn auch die Begriffe, die die theoretische Physik zugrunde legt, lassen sich keineswegs aus der Zusammensetzung bloßer „Empfindungsscheine“ erklären. Sie beginnen mit derartigen Scheinen, aber sie enden nicht bei ihnen; sie knüpfen an sie an, aber sie gestalten sie zugleich durch eine innere Selbsttätigkeit des Verstandes um. Diese Selbsttätigkeit, nicht die bloße aus der Regelmäßigkeit der Empfindungen herstammende Angewöhnung, ist es, was auch den eigentlichen Kern und Gehalt der ersten Gesetze der Bewegung ausmacht. Die allgemeinen Grundsätze der Naturlehre lassen sich in ihrer völligen Bestimmtheit freilich niemals a priori aus bloßen Begriffen erweisen. Aber es ist eine falsch gestellte Alternative, wenn man

1) Zum Ganzen s. Tetens, Philos. Versuche über die menschl. Natur, Erster Versuch: Über die Natur der Vorstellungen, Nr. XV. Neudruck der Kant-Gesellschaft, S. 112 ff.; vgl. auch Erkenntnisproblem [3] II, 567 ff.

glaubt daraus folgern zu können, daß sie darum aus der bloßen Induktion, im Sinne einer einfachen Aneinanderreihung von Einzelbeobachtungen entstanden sein müßten. Auch ein Gesetz wie das Trägheitsgesetz läßt sich auf diese Weise nicht vollständig ableiten und verständlich machen. „Die Idee von einem in Bewegung gesetzten Körper, der in keinen anderen wirkt und von keinem anderen leidet, leitet den Verstand auf die Vorstellung, daß seine Bewegung ungeändert fortgesetzt werde; und wenngleich auch diese letztere Idee für sich aus Empfindungen hat genommen werden müssen, so ist doch ihre Verbindung mit jener ein Werk der Denkkraft, welche ihrer Natur gemäß diese Beziehung zwischen den Ideen in uns zustande bringt; und die durch diese ihre Operation in uns bewirkte Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt ist weit mehr der Grund von der Überzeugung, daß unser Urteil ein wahres Urteil sei, als die Ideenassoziation aus Empfindungen“ [1]). Allgemein läßt sich sagen, daß überall dort, wo ein bestimmtes Verhältnis zwischen Ideen gedacht wird, der Rekurs auf die bloße Empfindung, auf die passiven Eindrücke nicht zureicht, um den Verhältnisgedanken als solchen in seiner spezifischen Natur zu erfassen und um ihn in seiner Eigenart zu begründen. Daß eine solche spezifische Natur besteht, ist unverkennbar: es lassen sich keineswegs alle Verhältnisse, alle Beziehungen und Verknüpfungen zwischen Bewußtseinsinhalten, auf Identität und Diversität, auf Einstimmung und Widerspruch zurückführen. Die Folge der Dinge aufeinander; ihr Beieinandersein; die besondere Art ihrer Koexistenz; die Abhängigkeit eines Dinges von einem anderen: dies alles schließt offenbar mehr ein, als die bloße Einerleiheit oder Verschiedenheit. So zeigen sich hier überall eigentümliche, scharf voneinander abgesonderte Relationsformen, und in jeder von ihnen läßt sich eine bestimmte Richtung des Denkens feststellen; gewissermaßen ein

1) Tetens, Philos. Versuche, Vierter Versuch: Über die Denkkraft und das Denken, IV (a. a. O. S. 310 ff.).

Weg, den es selbständig einschlägt, ohne auf ihn von außen, durch den mechanischen Zwang der Impressionen und der Gewohnheit, gedrängt worden zu sein. Was wir Urteilen und Verknüpfen, was wir Folgern und Schließen nennen, ist demnach etwas anderes, als bloße Ideen in eine Folge und Verbindung zu bringen, auch etwas mehr, als eine Ähnlichkeit und Übereinstimmung zwischen ihnen wahrzunehmen. „Denn wenn auch der Vernunftschluß durch die Herleitung einer Ähnlichkeit oder Verschiedenheit zweier Ideen aus ihren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten in Hinsicht einer dritten erklärt wird; so ist doch selbst dieses H e r l e i t e n der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit aus anderen gleichartigen Verhältnissen eine eigene Tätigkeit des Verstandes; ein tätiges H e r v o r b r i n g e n eines Verhältnisgedankens aus einem andern, welches ... mehr ist, als zwei Verhältnisse nacheinander gewahrnehmen“ [1]).

Damit stehen wir zugleich an einem Punkte, an dem die innere Einheit und die systematische Geschlossenheit, die das Denken der deutschen Aufklärung bei aller scheinbaren Zersplitterung in Einzelprobleme bewahrt, deutlich hervortritt. Denn von zwei verschiedenen Seiten her, von der Psychologie wie von der Logik, werden wir jetzt auf ein und dasselbe Zentralproblem hingewiesen. Beide konvergieren in der Frage nach der Natur und dem Ursprung der reinen „Verhältnisgedanken“. Wie Tetens diese Frage als psychologischer Analytiker stellt, so macht L a m b e r t sie zu einem Angelpunkt seiner Logik und seiner allgemeinen Methodenlehre. Auch er knüpft hierbei an Leibniz an; und es ist ein wesentliches historisches Verdienst von ihm, daß er bestimmte Leibnizsche Grundgedanken in ihrer eigentümlichen Originalität und Tiefe gleichsam wiederentdeckt. Er begnügt sich nicht bei dem traditionellen Bilde der Leibnizschen Philosophie, das Wolff und seine Schule geschaffen hatten; er dringt wieder zu

1) A. a. O., Fünfter Versuch: Von der Verschiedenheit der Verhältnisse und der allgemeinen Verhältnisbegriffe (S. 319 ff.).

der ursprünglichen Problematik zurück, von der aus Leibniz sein System gestaltet hatte. Vor allem ist es der Plan der „allgemeinen Charakteristik", der ihn dauernd fesselt, und an den er in dem Entwurf seiner „Semiotik" unmittelbar anknüpft. Er strebt nach einer Systematik der Formen des Denkens, und nach einer solchen Behandlung dieser Formen, daß jeder von ihnen eine eigene Zeichensprache, vergleichbar dem Algorithmus der Infinitesimalrechnung, zugeordnet wird. Erst wenn dies erreicht ist, wenn jeder bestimmten Verknüpfung der Begriffe eine bestimmte Operation in den Zeichen entspricht, und wenn wir allgemeine Regeln für diese Operationen besitzen, wird ein wahrhaft-exaktes Denken möglich sein. Die Herrschaft dieses Denkens will Lambert weit über das Gebiet der reinen Geometrie hinaus erweitern. Denn es ist nach ihm ein Vorurteil, wenn man geglaubt hat, daß nur die Ideen von Ausdehnung und Größe einer strengen Erklärung und einer deduktiven Entwicklung fähig seien. Die Sicherheit und die Schlüssigkeit dieser Entwicklung findet sich keineswegs allein im Gebiet der Quantität, sondern sie läßt sich auch dort, wo es sich um rein qualitative Beziehungen handelt, erreichen. Von dieser allgemeinen Fragestellung aus glaubt Lambert auch die Grenze der Lockeschen Philosophie und ihrer Zerlegung der Grundbegriffe der Erkenntnis deutlich bezeichnen zu können. Er will die „Anatomie der Begriffe", wie Locke sie geübt hat, nicht bestreiten; er erkennt an, daß sich diejenigen Begriffe, in denen wir die Elemente des Wirklichen aussprechen wollen, nicht einfach erdenken lassen, sondern daß sie durch Erfahrung gefunden werden müssen. Echte Wirklichkeitserkenntnis läßt sich niemals auf einen bloß-formalen, rein „gedenkbaren" Satz, wie es z. B. der „Satz vom Grunde" ist, fundieren; denn solche „Gedenkbarkeit", solche durchgängige Zusammenstimmung aller Teile zu einem logischen Ganzen, kommt auch dem bloß-Möglichen zu. Hier haben wir es vielmehr mit materialen Bestimmungen, mit dem „Soliden und

den Kräften" zu tun; und das Dasein und die Beschaffenheit jeder eigentlichen Grundkraft kann nicht durch Begriffe konstruiert, sondern es kann immer nur auf das Zeugnis der Erfahrung hin behauptet werden. Für sie müssen wir daher jeder eigentlichen Definition entsagen und uns mit der Deskription begnügen; wir müssen „auf gut anatomische Art" durch Zerlegung des Gegebenen zu seinen Urbestandteilen zurückdringen, ohne den Anspruch zu erheben, diese letzteren selbst durch Begriffserklärung weiter verdeutlichen zu können. Sofern hier überhaupt noch eine Verdeutlichung möglich ist, läßt sie sich vielmehr nur auf dem von Locke beschrittenen Wege: d. h. nicht durch weitere logische Bearbeitung, sondern durch Aufweisung der Entstehung der einfachen Ideen gewinnen. Aber anders steht es, wenn einmal die Grundbegriffe festgestellt sind und wenn wir uns auf dem angegebenen Wege einen Überblick über ihre Zahl und ihre Ordnung verschafft haben. Es zeigt sich nämlich dann, daß in der einfachen Beschaffenheit, in der besonderen Natur jedes dieser Begriffe zugleich eine Fülle weiterer Bestimmungen beschlossen liegt, die mit eben dieser Natur gesetzt sind und aus ihr unmittelbar folgen. Um d i e s e Bestimmungen vollständig zu entwickeln, brauchen wir daher nicht abermals auf die Erfahrung zu rekurrieren. Wir werden gewahr, daß die verschiedenen Grundbegriffe zueinander in gewissen V e r h ä l t n i s s e n der Vereinbarkeit oder des Widerstreits, der Abhängigkeit usf. stehen, die sich durch die reine Betrachtung ihres „Wesens" feststellen lassen. Das Wissen von diesen Verhältnissen als solchen ist also nicht wieder ein empirisch-induktives, sondern es ist ein streng-einsichtiges, ein „apriorisches" Wissen. Und diese Art der „Apriorität" darf nach Lambert keineswegs auf die reine Geometrie beschränkt werden. Was Locke gefehlt hat, das war der Gedanke, das, was die Meßkünstler in Absicht auf den Raum getan hatten, nämlich die Aufzeigung seiner systematischen Struktureigenschaften auf deduktivem Wege, auch in Absicht auf die übrigen einfachen

Ideen ebenfalls zu versuchen [1]). Hier greift Lamberts „Alethiologie" ein, die nach dem Vorbild der „Mathesis universalis" eine allgemeine Lehre von der Wahrheit, d. h. von den Verhältnissen und Verknüpfungen zwischen den einfachen Ideen sein will. Neben der Geometrie beruft er sich insbesondere auf die Arithmetik, auf die reine Chronometrie und die reine Phoronomie, um Beispiele und Belege für einen bestimmten Typus von Wissenschaften zu erbringen, die, wenngleich sie ihre Materie der Erfahrung verdanken, doch an eben dieser Materie nicht bloß zufällige, sondern notwendige Bestimmungen aufweisen. In alledem bildet Lamberts Lehre von der Wahrheit gewissermaßen das logische Korrelat zu dem, was Tetens als Psychologe über die Natur der reinen Verhältnisgedanken festgestellt hatte. Indem sich diese beiden getrennten Ströme des Denkens der deutschen Aufklärung in Kant wieder miteinander vereinen, war damit die relative Vollendung dieses Denkens erreicht: eine Vollendung, die freilich zugleich ihr Ende, ihre Überwindung durch ein neues Prinzip und eine neue Problemstellung bedeutete.

1) S. Lambert, Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, Riga 1771, § 10. — Näheres über Lamberts Methode s. Erkenntnisproblem [3], II, 534 ff.

Viertes Kapitel.

Die Idee der Religion.

Wenn man nach einer allgemeinen Charakteristik des Aufklärungszeitalters fragt, so scheint für die traditionelle Auffassung und Beurteilung nichts so sehr festzustehen, als daß die kritische und skeptische Haltung gegenüber der Religion zu den eigentlichen Wesensbestimmungen der Aufklärung gehört. Versucht man diese herkömmliche Ansicht an den konkreten geschichtlichen Tatsachen zu messen, so ergeben sich freilich, was die deutsche und die englische Aufklärung betrifft, alsbald die stärksten Bedenken und Einschränkungen. Um so mehr scheint sie sich jedoch für die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu bewähren, und um so hartnäckiger hat sie sich hier behauptet. Widersacher und Feinde, Bewunderer und Verehrer der Aufklärung haben in dieses Urteil eingestimmt. Voltaire wird nicht müde, in seinen Schriften wie in seinen Briefen immer wieder seinen alten Kampfruf: das „*Écrasez l'infâme*" zu wiederholen. Und wenn er vorsichtig hinzufügt, daß sein Kampf nicht dem Glauben, sondern dem Aberglauben, nicht der Religion, sondern der Kirche gelte, so war schon die nächste Generation, die in ihm ihren geistigen Führer sieht, bei dieser Unterscheidung nicht festzuhalten. Der französische Enzyklopädismus schreitet zum offenen Kampf gegen die Religion, gegen ihren Geltungs- und Wahrheitsanspruch fort. Er wirft ihr vor, daß sie sich nicht nur jederzeit als Hemmschuh des intellektuellen Fortschritts

erwiesen, sondern daß sie sich auch unfähig gezeigt habe, eine echte Moral und eine gerechte, politisch-soziale Lebensordnung zu begründen. Holbach kommt in seiner „Politique Naturelle" immer wieder auf diesen Punkt zurück. Seine Anklage gegen die Religion gipfelt darin, daß sie den Menschen, indem sie ihn zur Furcht vor unsichtbaren Tyrannen erzog, auch gegenüber den irdischen Gewalthabern knechtisch und feige gemacht und jede Kraft zur selbständigen Leitung seines Geschicks in ihm erstickt habe [1]). Auch der Deismus wird jetzt als ein unklares Zwitterding und als ein schwächliches Kompromiß verworfen: Diderot erklärt, daß der Deist der Hydra der Religion wohl an ein Dutzend Köpfe abgeschlagen habe, daß aber aus dem Haupt, das er habe stehen lassen, dereinst alle anderen wieder nachwachsen würden [2]). Die Abkehr vom Glauben schlechthin, in welche historische Form er sich immer kleiden und auf welche Gründe er sich immer stützen mag, erscheint daher fortan als das einzige Mittel, den Menschen aus Vorurteil und Knechtschaft zu befreien und ihm den Weg zu seinem wahren Glück zu erschließen. „Vergebens, o Abergläubischer" — so läßt Diderot die Natur zum Menschen sprechen —, „suchst du dein Glück jenseits der Grenzen der Welt, in die ich dich gestellt habe. Wage es, dich vom Joch der Religion, meiner übermütigen Nebenbuhlerin, die meine Rechte verkennt, zu befreien; verzichte auf die Götter, die sich meine Gewalt angemaßt haben, und kehre zu meinen Gesetzen zurück. Wende dich wieder zur Natur, von der du geflohen bist; sie wird dich trösten, sie wird aus deinem Herzen all jene Ängste, die dich jetzt niederdrücken, und alle Unruhe, die dich zerreißt, verscheuchen. Gieb dich der Natur, gieb dich der Menschheit,

1) Vgl. Holbach, Politique Naturelle, Discours III, besonders § XII ff. (abgedruckt bei Hubert, d'Holbach et ses amis, Paris o. J., S. 163 ff.).

2) Diderot, Traité de la tolérance, publ. par Tourneux, D. et Cathérine II, S. 292 f.

gieb dich dir selbst wieder — und du wirst überall Blumen auf deinem Lebenspfad finden". „Man durchlaufe die Geschichte aller Nationen und aller Jahrhunderte: man wird den Menschen immer drei verschiedenen Gesetzen unterworfen finden: dem Gesetzbuch der Natur, dem Gesetzbuch der Gesellschaft und dem Gesetzbuch der Religion. Jedes dieser Gesetze hemmt das andere und schränkt es ein; denn niemals ist es gelungen, eine wirkliche Übereinstimmung zwischen ihnen herzustellen. Die Folge davon war, daß es zu keiner Zeit und in keinem Land einen wirklichen Menschen, einen wirklichen Bürger oder einen wirklichen Gläubigen gegeben hat" [1]). Wer diesen Sachverhalt einmal erkannt und durchschaut hat, für den gibt es somit kein Zurück mehr. Es gibt kein Kompromiß und keine Versöhnung; es gilt zwischen Freiheit und Bindung, zwischen klarem Bewußtsein und dumpfem Affekt, zwischen Erkenntnis und Glauben zu wählen. Und in dieser Wahl kann für den Menschen der neuen Zeit, für den Menschen der Aufklärung die Entscheidung nicht fraglich sein. Er muß und soll auf alle Hilfe von oben verzichten; er muß sich selbst den Weg zu einer Wahrheit weisen und bahnen, die er nur insofern besitzt, als er sie aus eigener Kraft zu erringen und zu begründen vermag.

Und doch ist es unzulänglich und fragwürdig, wenn man, auf Grund derartiger Erklärungen ihrer Vorkämpfer und Wortführer, die Aufklärung als eine in ihrer Grundtendenz irreligiöse und glaubensfeindliche Epoche betrachtet. Denn eine solche Betrachtung läuft Gefahr, gerade ihre höchsten positiven Leistungen zu verkennen. Die Skepsis als solche ist zu solchen Leistungen unfähig. Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in ihrer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie aufstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie in sich verkörpert. Auch der

1) Diderot, Supplément au voyage de Bougainville (1771), Oeuvr. (Assézat) II, 199 ff.; vgl. bes. II, 240 f.

Aufklärung gegenüber erweist sich daher Goethes Wort über Glauben und Unglauben in seiner ganzen Tiefe und Wahrheit. Wenn Goethe den Konflikt zwischen Glauben und Unglauben als das tiefste, ja einzige Thema der Welt- und Menschengeschichte bezeichnet, und wenn er hinzufügt, daß alle Epochen, in denen der Glaube herrscht, glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt seien, während die anderen, in denen der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behaupte, vor der Nachwelt verschwinden, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abgeben mag — so kann es keinen Augenblick fraglich sein, auf welche Seite wir, im Sinne dieser Gegenüberstellung, die Epoche der Aufklärung zu stellen haben. Hier herrscht überall ein echtschöpferisches Grundgefühl; ein unbedingtes Vertrauen zur Weltgestaltung und Welterneuerung. Und eine solche Erneuerung ist es, die jetzt von der Religion selbst verlangt und erwartet wird. Alle scheinbare Gegnerschaft gegen die Religion, der man in der Epoche der Aufklärung begegnet, darf daher nicht den Blick dafür trüben, daß auch hier noch alle geistige Problematik in die religiöse Problematik eingeschmolzen ist, und daß sie von dieser letzteren ihre ständigen und stärksten Antriebe empfängt. Je mehr man die bisherigen Antworten der Religion auf die Grundfragen der Erkenntnis und der Sittlichkeit als ungenügend empfindet, um so intensiver und leidenschaftlicher drängen sich eben diese Fragen selbst hervor. Der Streit geht fortan nicht mehr um die einzelnen Dogmen und ihre Auslegung, sondern um die Art der religiösen Gewißheit; er bezieht sich nicht auf das bloß-Geglaubte, sondern auf die Art und Richtung, auf die Funktion des Glaubens als solche. So ist es, vor allem im Kreise der deutschen Aufklärungsphilosophie, nicht die Auflösung der Religion, sondern ihre „transzendentale" Begründung und ihre transzendentale Vertiefung, nach der mit allen Kräften gestrebt wird. Aus diesem Streben erklärt sich die spezifische Eigenart der Religiosität des Aufklärungszeit-

alters, erklärt sich ihre negative wie ihre positive Tendenz, ihr Glaube wie ihr Unglaube. Nur wenn man beide Momente in eins faßt, und wenn man ihre Bedingtheit durch einander erkennt, läßt sich der historische Gang der Religionsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts als eine wirkliche Einheit begreifen: als eine Bewegung, die von einem festen gedanklichen Zentrum ihren Ausgang nimmt und zu einem bestimmten ideellen Ziel hinstrebt.

I.

Das Dogma der Erbsünde und das Problem der Theodizee.

Bei aller Fülle und bei all der verwirrenden Vielfältigkeit der religionsphilosophischen und theologischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts — schon in der einen Frage des Deismus ist die Zahl der Streitschriften, die von hüben und drüben gewechselt wurde, fast unübersehbar — läßt sich doch ein bestimmter systematischer Mittelpunkt aufweisen, zu dem die Betrachtung immer wieder zurückkehrt. Das Denken der Aufklärungsphilosophie brauchte dieses Zentralproblem nicht von sich aus zu stellen; es fand dasselbe vielmehr, als Erbe der Gedankenwelt der früheren Jahrhunderte, vor und hatte es nur mit den neuen intellektuellen Mitteln, die es sich inzwischen erobert hatte, in Angriff zu nehmen. Schon die Renaissance wollte nicht lediglich eine Wiedergeburt der Antike und des wissenschaftlichen Geistes sein, sondern sie ging auf eine innere Umbildung, auf eine *renovatio* der Religion. Was sie erstrebte, war eine Religion der Weltbejahung und der Bejahung des Geistes; eine Religion, die beiden ihren spezifischen Wert beließ; die nicht in ihrer Entwürdigung oder Vernichtung, sondern in ihrer Erhöhung den Beweis und das eigentliche Siegel des Göttlichen fand. So wurde hier jener universelle Theismus begründet, wie er in der humanistisch-gesinnten Theologie des sechzehnten und

siebzehnten Jahrhunderts überall zum Durchbruch kommt. Diese Theologie wurzelt in dem Gedanken, daß das Wesen des Göttlichen nur in der Gesamtheit seiner Erscheinungen zu fassen ist, und daß jede derselben eben darum einen unverlierbaren und selbständigen Sinn und Wert besitzt. Das absolute Sein Gottes läßt sich in keiner Form und in keinem Namen aussprechen: denn Form und Namen sind Weisen der B e g r e n z u n g und eben damit dem Wesen des Unendlichen unangemessen. Aber darin liegt zugleich der umgekehrte Schluß: weil jede besondere Form dem Wesen des Absoluten gleich fern bleibt, so stehen sie ihm auch alle gleich nahe. Jeder Ausdruck des Göttlichen darf sich, sofern er nur in sich echt und wahrhaft ist, mit dem anderen messen; sie sind einander äquivalent, sofern sie sich dahin bescheiden, nicht das Wesen selbst zu bezeichnen, sondern es nur im Gleichnis, im Symbol anzudeuten. Von Nikolaus Cusanus bis zu Marsilius Ficinus, von diesem zu Erasmus und zu Thomas Morus läßt sich die Entfaltung und das ständige Erstarken dieses humanistisch-religiösen Geistes verfolgen. In den ersten Jahrzehnten des sechzehnten Jahrhunderts schien diese Entwicklung an ihrem Ziele angelangt, schien eine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" begründet zu sein. Sie tritt dem christlichen Dogma keineswegs feindlich oder skeptisch gegenüber; sie bemüht sich vielmehr, das Dogma selbst in einer Weise zu fassen und zu deuten, daß es zum Ausdruck der neuen religiösen Gesinnung wird. Für Nikolaus Cusanus ist es die Idee Christi selbst, in der er seine Grundauffassung der „*humanitas*" dargestellt und beschlossen findet. Die *humanitas* in Christus wird zum Band der Welt und zum höchsten Beweis ihrer inneren Einheit: denn durch sie erst wird die Kluft zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem schaffenden Urprinzip und dem geschaffenen Sein überbrückt und gefüllt. So vermag der religiöse Universalismus, der hier begründet wird, auch das Universum der neuen geistigen Lebensformen, die in der Renais-

sance entstehen, zu umfassen und von einem philosophischen Mittelpunkte aus zu gestalten. Er erschließt sich in gleicher Weise der Mathematik, der neuen Naturwissenschaft und Kosmologie, wie er, gegenüber Augustin und dem Mittelalter, eine spezifisch-neue Grundansicht vom Sinn der Geschichte begründet. Und dies alles schien jetzt auf dem Boden der Religion möglich — schien nicht gegen sie, sondern durch sie erreicht zu sein. In der Weite, die die Religion gewann, schien auch ihre eigentliche und letzte Tiefe erst wahrhaft sichtbar zu werden. Das Problem der Versöhnung von Mensch und Gott, um dessen Lösung die großen scholastischen Systeme wie die gesamte Mystik des Mittelalters gerungen hatte, erschien jetzt in einem neuen Licht. Die Versöhnung wurde nicht mehr ausschließlich von einer Wirkung der göttlichen Gnade erwartet und ihr anheimgestellt; sie sollte sich mitten in der Arbeit des menschlichen Geistes selbst und kraft seiner Selbstentfaltung vollziehen [1]).

Aber dieser humanistischen Religion erstand in der Reformation ein unversöhnlicher Gegner. Die Reformation scheint sich mit der Renaissance darin zu berühren, daß auch sie dem „Diesseits" einen neuen Wert verleiht und ihm eine neue religiöse Sanktion gibt. Auch sie fordert eine Verinnerlichung und eine Vergeistigung des Glaubensgehalts — und diese Vergeistigung bleibt nicht beim Ich, beim religiösen Subjekt stehen, sondern sie ergreift zugleich das Sein der Welt und setzt es in eine neue Beziehung zum Zentrum der Glaubensgewißheit. Aus der Glaubensgewißheit selbst soll jetzt die Welt gerechtfertigt werden. Wiederum tritt somit hier der asketischen Forderung der Weltverneinung die Forderung der Weltgestaltung gegenüber. In der Arbeit im Beruf, in dem Wirken innerhalb der weltlich-sozialen Ordnungen, soll sich diese Gestaltung vollziehen. Aber wenn in dieser Weise Humanismus und Reformation sich gleichsam

1) Näheres in meiner Schrift: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Stud. der Bibl. Warburg X, Leipzig 1927.

in einer gemeinsamen Ebene begegnen, so bleiben sie doch in ihrem letzten Grunde voneinander geschieden. Der reformatorische Glaube bleibt, seinem Ursprung wie seinem Ziele nach, von den religiösen Idealen des Humanismus getrennt. Der Kern dieses Gegensatzes läßt sich mit einem Worte bezeichnen: er liegt in der radikal-verschiedenen Stellung, die Humanismus und Reformation zum Problem der Erbsünde einnehmen. Auch der Humanismus hat das Dogma des Sündenfalls nirgends offen anzugreifen gewagt; aber er mußte seiner geistigen Grundrichtung nach überall danach streben, dieses Dogma gewissermaßen aufzulockern und seine Gewalt abzuschwächen. Immer stärker zeigt sich in den religiösen Grundanschauungen des Humanismus der Pelagianische Geist im Vordringen; immer bewußter strebt man danach, das harte Joch der Augustinischen Tradition abzuwerfen. Die Rückwendung zur Antike soll nicht zuletzt diesem Kampfe dienen: die Platonische Lehre vom Eros und die stoische Lehre von der Autarkie des Willens werden gegen die Augustinische Grundanschauung von der radikalen Verderbtheit der menschlichen Natur und von ihrer Unfähigkeit, sich von sich aus zum Göttlichen zurückzuwenden, aufgerufen. Nur auf dieser Basis war der religiöse Universalismus, dem der Humanismus zustrebt, aufrecht zu erhalten, — war eine Offenbarung zu begründen, die nicht in einer einzelnen zeitlich- und örtlich-begrenzten Verkündung des Göttlichen aufging [1]). Aber gegen diese Erweiterung richtet sich nun der schärfste Einspruch der reformatorischen Systeme. Denn sie alle stehen und fallen mit dem Glauben an die Unbedingtheit und Einzigkeit des Bibelwortes. Alle Hinwendung zur Welt kann und soll diesen Glauben nicht wankend machen; beides wird vielmehr kraft seiner gefordert und aus ihm heraus begründet. Die Bibel, in ihrer Transzendenz, in ihrer Übernatürlichkeit und in ihrer absoluten Autorität, ist das einzige Ob-

1) Näheres hierüber in meiner Schrift „Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge", Kap. 2 u. 4.

jekt, an dem die Heilsgewißheit zu gewinnen ist. So bleibt der religiöse „Individualismus", den die Reformation vertritt, durchweg auf rein objektive, übernatürlich-bindende Realitäten bezogen und an sie gebunden[1]). Und je mehr er diese Bindung zu befestigen strebt, um so mehr sieht er sich damit von neuem auf die Augustinische Fassung des Dogmas zurückgewiesen. Sie wird für Luther wie für Calvin wieder der eigentliche Halt und das Kernstück ihres theologischen Systems. Der Bruch mit dem Humanismus war damit unvermeidlich geworden. Er wird in Luthers Schrift „De servo arbitrio" in aller Schärfe und in rücksichtsloser Klarheit vollzogen. Erasmus' vorsichtige Verteidigung der menschlichen Freiheit, sein Eintreten für eine Autarkie und Autonomie des Willens, die auch durch den Fall nicht völlig gebrochen sei, erscheint Luther als nichts anderes, denn als ein unverhüllter Ausdruck religiöser Skepsis. Es gibt keinen gefährlicheren Irrtum als den Glauben an eine derartige Selbständigkeit des Menschen, die neben der göttlichen Gnade als eigene Potenz in Betracht käme, — die, sei es gegen sie, sei es mit ihr, das geringste vermöchte. Wir müssen aufs allergewisseste unterscheiden zwischen Gottes und unserer Kraft, zwischen Gottes und unserem Werk; denn an dieser Unterscheidung hängt und auf ihr steht die Erkenntnis seiner selbst, und die Erkenntnis und die Ehre Gottes. „Denn solange ein Mensch überzeugt ist, er vermöge noch ein klein wenig für seine Rettung zu tun, bleibt er in Zuversicht auf sich selbst und verzweifelt nicht von Grund an sich; deswegen demütigt er sich nicht vor Gott, sondern nimmt sich heraus, oder hofft oder wünscht wenigstens Gelegenheit, Zeit und Werk, dadurch er schließlich zum Heil gelangt. Wer aber gar nicht daran zweifelt, daß alles am Willen Gottes hänge, der verzweifelt völlig an sich selbst, wählt nicht uns, sondern erwartet den Gott, der da wirkt; der ist am nächsten der Gnade, daß er gerettet wird."

1) S. Troeltsch, Renaissance und Reformation, Ges. Werke IV, S. 275 f.

Das Verdikt des reformatorischen Glaubens über den humanistischen ist damit gefällt — und vergeblich hat das siebzehnte Jahrhundert versucht, gegen diesen Urteilsspruch anzukämpfen. Die Ideale der Renaissance blieben freilich auch in ihm lebendig und sie haben insbesondere im Kreise der Philosophie immer wieder ihre Verteidiger und Vorkämpfer gefunden. Aber die großen religiösen Bewegungen der Zeit gingen über all diese Tendenzen hinweg. Die Hoffnung auf eine Universalreligion, wie Cusanus sie gehegt und wie er sie in seiner Schrift „De pace fidei" ausgesprochen hatte, war zerstört; an Stelle des Glaubensfriedens war der härteste und unversöhnlichste Glaubensstreit getreten. Und in diesem Streit schien überall dem strengsten und starrsten Dogmatismus der Sieg zuzufallen. Wenn Hugo Grotius in den Niederlanden, wenn die Schule von Cambridge in England noch einmal den Geist der Renaissance zu erneuern suchen, so bleibt ihre unmittelbare Wirksamkeit doch in einem relativ-engen Kreise gebunden. Grotius unterliegt dem Ansturm des Gomarismus, der gegenüber den holländischen Arminianern den endgültigen Sieg behauptet, wie Cudworth und More dem Vordringen des Puritanismus und des orthodoxen Calvinismus nicht zu wehren vermögen. Dennoch ist die Arbeit dieser Denker weder in religiöser noch in allgemein-geistesgeschichtlicher Hinsicht unfruchtbar geblieben: denn sie erst war es, die der „Aufklärung" des achtzehnten Jahrhunderts den Weg gebahnt hat. Die Theologie der Aufklärungszeit ist sich dieses universalgeschichtlichen Zusammenhangs deutlich bewußt gewesen. Der Vorwurf, den man gegen die Aufklärung zu erheben pflegt: daß sie sich selbst als „Anfang der Zeiten" gefühlt, daß sie die großen Leistungen der Vergangenheit verkannt und unterschätzt habe, trifft hier keineswegs zu. Semler, einer der Führer der deutschen Aufklärungstheologie, beweist den Geist der historischen Kritik, dem er in der Bibelforschung den Boden bereitet, auch darin, daß er die geschichtlichen Zusammenhänge, die hier obwalten, klar

erkennt und ausspricht. Er knüpft in seinem Kampf gegen die Orthodoxie wieder unmittelbar an Erasmus an, den er als den eigentlichen Schöpfer der protestantischen Theologie bezeichnet. Noch einmal werden jetzt die alten Fragen: die Fragen nach der Autarkie der Vernunft und nach der Autonomie des sittlichen Willens in aller Schärfe gestellt; aber jetzt sollen sie losgelöst von aller äußeren Autorität, unabhängig von Bibel und Kirche, beantwortet werden. Und damit erst ist die Macht der mittelalterlichen Dogmatik gebrochen: denn der Augustinismus wird jetzt nicht mehr in seinen Folgen und in seinen unmittelbaren Auswirkungen bekämpft, sondern in seinem Kern, in seinem Grundprinzip angegriffen. Der Gedanke der Erbsünde ist der gemeinsame Gegner, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen. Hier steht Hume an der Seite des englischen Deismus, wie Rousseau an der Seite Voltaires steht: die Einheit des Zieles, dem die Aufklärung zustrebt, scheint eine Zeitlang alle Differenz und Divergenz hinsichtlich der Mittel, mit denen es zu erreichen ist, zu überwiegen.

Wir verfolgen das Problem zunächst innerhalb der französischen Geistesgeschichte, in der es seine schärfste Zuspitzung und seine prägnanteste Formulierung gefunden hat. Mit einer Vollendung, wie sie nur dem französischen analytischen Geist gelingen konnte, sind hier all die verschiedenen Aspekte, die es in sich birgt, aufgewiesen und jeder von ihnen bis in seine letzten Konsequenzen hinein entwickelt worden. In klarer Antithese treten die verschiedenen möglichen Ansätze einander gegenüber — und aus dieser Antithese scheint wie von selbst die dialektische Lösung herauszuspringen. Das Problem der Erbsünde wird in der französischen Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts noch einmal von einem ihrer tiefsten Denker gestellt. Mit einer gedanklichen Wucht und Kraft, wie kaum jemals zuvor, und mit der höchsten Klarheit der Darstellung tritt es in Pascals „Pensées“ vor uns hin. Sein Inhalt scheint seit

Augustin kaum verändert: denn durch die Vermittlung von Jansenius' großem Werk über Augustin knüpft die Fragestellung überall an diesen an. Aber was Pascal von Augustin trennt, und was ihn als Denker einer neuen Zeit kennzeichnet, das ist die Form und die Methode seiner Beweisführung. Diese Methode ist überall an Descartes geschult, und sie strebt danach, sein logisches Ideal, das Ideal des Klaren und Deutlichen, bis in die letzten Mysterien des Glaubens vorzutragen. So entsteht jetzt eine paradoxe Mischung der Gedankenmotive. Denn der Inhalt der Lehre, die Pascal in den „Pensées" begründen will, steht in schärfstem Kontrast zu der Weise und dem Weg der Begründung selbst. Die These, die er vertritt, ist die völlige Ohnmacht der Vernunft, die rein aus sich heraus zu jeglicher Gewißheit unfähig ist, die nur durch Verzicht auf sich selbst, durch die gänzliche und vorbehaltlose Unterwerfung unter den Glauben, zur Wahrheit gelangen kann. Aber eben die Notwendigkeit dieser Unterwerfung wird von Pascal nicht gefordert und nicht gepredigt, sondern sie soll von ihm beweisen werden. Er wendet sich nicht an die Gläubigen, sondern an die Ungläubigen, und er tritt ihnen auf ihrem eigenen Felde gegenüber. Er spricht ihre Sprache und er will mit ihren eigenen Waffen kämpfen. Das Rüstzeug der modernen analytischen Logik, das Pascal wie kein Zweiter beherrscht, das er in seinen mathematischen Arbeiten benutzt und bis zur höchsten Vollendung gebracht hatte, soll jetzt der Darstellung und Entwicklung der Grundfrage der Religion dienstbar gemacht werden. So geht er an die Lösung dieser Frage mit den gleichen methodischen Mitteln heran, wie er sie in seiner Arbeit über die Kegelschnitte an ein geometrisches Problem, in seiner Abhandlung über den leeren Raum an ein empirisch-physikalisches Problem gewendet hatte. Die exakte Beobachtung der Phänomene und die Kraft des hypothetischen Denkens sollen auch hier den Ausschlag geben. Wir besitzen keine anderen Mittel und wir bedürfen keiner anderen Mittel,

um die Entscheidung herbeizuführen. Wie der Physiker, um die Frage nach dem Wesen einer bestimmten Naturkraft zu beantworten, keinen anderen Weg hat, als ihre Erscheinungen zu überblicken und sie in systematischer Vollständigkeit zu Rate zu ziehen, so läßt sich auch das Grundgeheimnis der menschlichen Natur auf keine andere Weise enträtseln. Auch hier besteht die erste Forderung, die an jede Hypothese gestellt werden muß, darin, daß sie den Phänomenen gerecht wird und daß sie sie vollständig darstellt. Das Postulat der „Rettung der Phänomene" (*σώζειν τὰ φαινόμενα*) gilt nicht minder für die Theologie als es für die Astronomie gilt. Und eben hier erwartet Pascal seine Gegner — erwartet er den Zweifler und den Ungläubigen. Wenn sie die Lösung der Religion verwerfen, wenn sie sich weigern, die Lehre vom Sündenfall und von der „doppelten Natur" des Menschen anzunehmen — so ist es an ihnen, eine andere wahrscheinlichere Erklärung zu geben. Sie müssen an die Stelle dieser Doppelheit ein Einfaches, an Stelle der Zwietracht die Eintracht setzen. Aber eben diese angebliche Einheit und Eintracht gerät sofort mit alle dem, was das menschliche Dasein uns faktisch darbietet, in schärfsten Konflikt. Denn wo immer uns der Mensch begegnet, begegnet er uns nicht als ein in sich geschlossenes und in sich harmonisches Sein, sondern als ein gespaltenes, in sich zerrissenes, als ein mit den tiefsten Widersprüchen belastetes Wesen. Diese Widersprüche bilden das Stigma der menschlichen Natur. Der Mensch sieht sich, sobald er seine Stellung im Kosmos zu begreifen sucht, zwischen das Unendliche und das Nichts gestellt — beiden zugewiesen und unfähig, einem von ihnen allein anzugehören. Er ist über alle Wesen erhöht und unter alle erniedrigt; er ist das Erhabenste und Verworfenste, er ist Größe und Elend, Kraft und Ohnmacht in einem. Sein Bewußtsein hält ihm ständig ein Ziel vor, das er in seinem Sein niemals erreichen kann — und in diesem Kreise des ständigen Über-sich-hinaus-Wollens und des steten Zurückfallens

unter sich selbst wird sein Dasein hin und hergetrieben. Diesem Widerstreit, der uns in jedem einzelnen Phänomen der menschlichen Natur entgegentritt, können wir nicht entgehen, und es gibt keinen anderen Weg, ihn zu erklären, als ihn von den Phänomenen in ihren intelligiblen Ursprung, von den Tatsachen in ihr Prinzip zurückzuverlegen. Die irreduzible Doppelheit der menschlichen Natur löst sich erst durch das Geheimnis des Falls. Durch dieses letztere wird mit einem Schlage offenbar, was zuvor in undurchdringliches Dunkel gehüllt schien. Wenn diese „Hypothesis" an sich selbst ein absolutes Mysterium ist und bleibt, so ist sie doch andererseits der einzige Schlüssel, der uns erst unser eigentliches und tiefstes Wesen aufschließt. Die menschliche Natur wird erst begreiflich durch die Unbegreiflichkeit, die wir auf ihrem Grunde entdecken. So kehren sich hier gegenüber der logischen, gegenüber der „rationalen" Form des Wissens alle Maßstäbe um. In dieser wird ein Unbekanntes erklärt, indem es auf ein Bekanntes zurückgeführt wird; — hier wird ein Bekanntes und Gegebenes, wird das Dasein, in dem wir unmittelbar stehen, auf ein schlechthin-Unbekanntes gegründet. Aber eben dieser Umsturz aller rationalen Mittel und Maße belehrt uns darüber, daß wir hier nicht an einer bloß-zufälligen, sondern an einer notwendigen, nicht an einer bloß-subjektiven, sondern an einer objektiven Grenze des Erkennens stehen. Es ist nicht nur eine Schwäche unserer Einsicht, die uns nicht zur adäquaten Erkenntnis des Gegenstands gelangen läßt, sondern es ist der Gegenstand selbst, der aller Rationalität spottet, der in sich schlechthin-antinomisch ist. Jeder rationale Maßstab ist als solcher ein i m m a n e n t e r Maßstab: denn die Form unseres rationalen Begreifens besteht eben darin, daß von einer bestimmten, in sich feststehenden Wesenheit, von der „Natur" eines Dinges auf die Eigenschaften, die ihm notwendig zukommen, geschlossen wird. Hier aber haben wir es mit einer Natur zu tun, die unmittelbar sich selbst negiert; hier ist es die Immanenz, die,

sobald wir sie rein und vollständig zu erfassen suchen, in die Transzendenz umschlägt und sich in sie aufhebt. „Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle? ... Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître notre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu!" [1]).

In diesen Sätzen Pascals war der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts das schwerste und tiefste Problem gestellt. Hier traf sie auf einen geistig-ebenbürtigen Gegner, den es zu bestehen galt, wenn sie einen einzigen Schritt vorwärts tun wollte. Wenn der Bann der Transzendenz an dieser Stelle nicht gebrochen werden konnte, wenn der Mensch ein „sich selbst Transzendentes" war und blieb — dann war aller „natürlichen" Erklärung der Welt und des Daseins von vornherein Halt geboten. Es ist daher verständlich, daß die französische Aufklärungsphilosophie wie unter einem inneren Zwange immer wieder zu Pascals „Pensées" zurückkehrt, und daß sie diesem Werk gegenüber ihre kritische Kraft stets aufs neue zu erproben sucht. Die Kritik an Pascal zieht sich durch alle Epochen von Voltaires schriftstellerischer Laufbahn hindurch. Schon in seiner ersten philosophischen Schrift, den „Lettres sur les Anglais" setzt diese Kritik ein, — und noch ein halbes Jahrhundert später ist Voltaire auf diese Jugendarbeit zurückgekommen, um sie zu ergänzen und durch neue Argumente zu stützen [2]). Er nahm Pascals Herausforderung auf; er erklärte, die Sache der

1) Pascal, Pensées, Art. VIII (éd. Ernest Havet, 5e édit., Paris 1897, I, 114).

2) Vgl. Voltaire, Remarques sur les Pensées de M. Pascal, 1728—1778, Oeuvr. (Lequien, Paris 1921) XXXI, 281 ff.

Menschheit gegen diesen „erhabenen Misanthropen" verfechten zu wollen. Aber wenn man seine einzelnen Argumente überblickt, so scheint es freilich, als suche er dem offenen Kampfe auszuweichen. Denn Voltaire vermeidet es sorgsam, Pascal bis in das eigentliche religiöse Zentrum seines Gedankens und bis in die letzte Tiefe seines Grundproblems zu folgen. Er sucht ihn an der Oberfläche des menschlichen Daseins festzuhalten; er will zeigen, daß und wie diese Oberfläche sich selbst genügt und sich selbst erklärt. Dem schweren Ernst Pascals setzt er seine eigene gefällige und spielerische Betrachtungsweise; der Konzentration und der gedrängten Straffheit seiner Beweisführung setzt er seine geistige Beweglichkeit, dem mystischen Tiefsinn setzt er den Leichtsinn des Weltkindes entgegen. Der „gemeine Menschenverstand" wird gegen die Subtilitäten der Metaphysik aufgerufen und als Richter über sie bestellt. Was Pascal die Widersprüche der menschlichen Natur genannt hatte, das ist für Voltaire nur der Beweis ihres Reichtums und ihrer Fülle, ihrer Vielseitigkeit und Beweglichkeit. Sie ist freilich nicht „einfach" in dem Sinne, daß ein bestimmtes Sein ihr zugewiesen und daß ein fester Gang ihr vorgeschrieben ist; sie ergeht sich in immer neuen Möglichkeiten. Aber in dieser fast unbegrenzten Versatilität liegt nach Voltaire nicht ihre Schwäche, sondern ihre Kraft. Mag die Tätigkeit des Menschen noch so disparat scheinen, mag sie sich bei keinem einzelnen Ergebnis festhalten lassen, sondern von einem Ziel zum andern weitergetrieben werden und von einer Aufgabe zur andern abspringen — so erweist sie doch eben in dieser Mannigfaltigkeit erst ihre wahrhafte Intensität und die höchste Kraft, deren sie fähig ist. Der Mensch ist gerade in der Ausbreitung und in der unbefangenen Entfaltung all der verschiedenen Kräfte, die er in sich fühlt, das was er sein kann und was er sein soll: „ces prétendues contrariétés, que vous appellez *contradictions*, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme, qui est, comme le reste de la nature, ce qu'il doit être."

Aber diese Philosophie des „common sense" ist freilich nicht das letzte Wort, das Voltaire in dieser Frage spricht. So wenig er sich den Argumenten Pascals beugt, so sehr spürt man, daß er durch sie ständig beunruhigt wird. In der Tat stehen wir hier an einem Punkte, an dem die bloße Negation nicht genügte, sondern an dem von der Philosophie der Aufklärung eine klare positive Entscheidung erwartet und verlangt wurde. Wenn sie das Mysterium der Erbsünde verwarf, so mußte sie den Grund und Ursprung des Übels an eine andere Stelle verlegen, so mußte sie beides aus bloßer Vernunft als notwendig erkennen und erweisen. Vor der Metaphysik als solcher schien es daher an dieser Stelle kein Entrinnen zu geben: denn der Zweifel am Dogma treibt uns um so tiefer und unerbittlicher in das Rätsel der Theodizee hinein. Dieses Rätsel bleibt auch für Voltaire bestehen, denn die Existenz Gottes ist auch für ihn eine strengbeweisbare Wahrheit. Der Satz: „ich existiere, also existiert ein notwendiges und ewiges Wesen" hat für ihn nichts von seiner Schlüssigkeit und Evidenz verloren [1]). Wenn jedoch der gordische Knoten des Theodizee-Problems für uns nach wie vor ungelöst ist: wie können wir der Folgerung Pascals entgehen, daß die Windungen dieses Knotens uns in den „Abgrund" des Glaubens zurückführen? [2]). Den Optimismus als metaphysische Lehre, die Lösung von Leibniz und Shaftesbury, hat Voltaire ständig abgelehnt: er sah in ihm keine philosophische Antwort, sondern stellt ihn den mythischen Erdichtungen und „Romanen" gleich [3]). Diejenigen, die be-

1) Vgl. Additions aux remarques sur les Pensées de Pascal (1743); a. a. O. XXXI, 334: „*J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité* est une proposition évidente."

2) Pensées VIII (a. a. O. S. 115): „Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme."

3) Vgl. bes. „Il faut prendre un parti ou le principe d'action"

haupten, daß alles gut sei, sind bloße Charlatane: man gestehe zu, daß das Übel existiert und man füge zu all den Schrecknissen unseres Daseins nicht noch den absurden Eifer sie zu leugnen [1]). Aber wenn Voltaire sich hier, gegen die Theologie und gegen die Metaphysik, für die theoretische Skepsis erklärt, so gab er sich damit mittelbar wieder der Beweisführung Pascals, die er widerlegen wollte, gefangen. Denn im Ergebnis zum mindesten steht er jetzt wieder an genau demselben Punkt, an dem Pascal stand. Es war Pascals eigene, unablässig eingeschärfte Folgerung, daß die Philosophie als solche, daß die Vernunft, sofern sie sich rein auf sich selbst stellt und allen Stützen der Offenbarung entsagt, notwendig in der Skepsis enden müsse: „le pyrrhonisme est le vrai" [2]). Indem Voltaire sich gegenüber der Frage des Ursprungs des Übels aller Hilfsmittel gegen den Skeptizismus beraubt hat, sieht er sich fortan ständig in seinem Strudel umhergetrieben. Er ergreift alle Antworten und er verwirft alle Antworten. Schopenhauer hat sich mit Vorliebe auf Voltaires „Candide" berufen und ihn als stärkste Waffe gegen den Optimismus zu brauchen versucht. In Wahrheit aber ist Voltaire so wenig ein Systematiker des Pessimismus gewesen, wie er ein Systematiker des Optimismus war. Seine Haltung gegenüber dem Problem des Übels entspringt nirgends einer festen Doktrin; sie kann nicht mehr sein und sie will nicht mehr sein als der Ausdruck der jeweiligen Stimmung, mit der er an Welt und Menschen herantritt. Diese Stimmung läßt alle Nuancen zu — und sie gefällt sich in eben diesem Spiel der Nuancen selbst. In der Zeit der Jugend kennt Voltaire noch keine pessimistischen Anwandlungen. Er tritt für eine rein hedonistische Philosophie ein, die die „Rechtfertigung" des Daseins darin findet,

(1772); Sect. XVII: Des romans inventés pour deviner l'origine du mal (Oeuvr. XXXI, 177).

1) Il faut prendre un parti, sect. XVI (Oeuvr. XXXI, 174 ff.).

2) Vgl. Pensées, ed. Havet, XXIV, 1; XXV, 34 (II, 87, 156) u. ö.

daß sie sich all seinen Genüssen hingibt und sie vollends auszuschöpfen sucht. Nach einer anderen Weisheit zu streben erscheint ihm ebenso beschwerlich wie es vergeblich ist: „la véritable sagesse Est de savoir fuir la tristesse, Dans les bras de la volupté". Voltaire will hier noch nichts anderes sein, als der Apologet seiner Zeit: der Apologet des Luxus, des Geschmacks und der durch kein Vorurteil beschwerten Sinnenfreude[1]). Später ist er freilich an dieser Lobpreisung irre geworden — und das Erdbeben von Lissabon wird ihm zum Anlaß, ihr eine ausdrückliche Palinodie gegenüberzustellen. Das Axiom „*Tout est bien*" wird jetzt als solches, als Lehrsatz, unbedingt verworfen[2]). Es ist eine törichte Selbsttäuschung, vor den Übeln, die sich uns überall in unmittelbarer Kraft und Gegenwart aufdrängen, die Augen zu verschließen; alles was uns bleibt, ist, den Blick in die Zukunft zu richten und von ihr die Lösung des Rätsels zu erhoffen, das uns jetzt undurchdringlich ist: „*Un jour tout sera bien*, voilà notre espérance; *Tout est bien aujourdhui*, voilà l'illusion." So redet auch hier Voltaire einem Kompromiß das Wort — und dieses Kompromiß gilt für ihn, wie in theoretischer Hinsicht, so auch in ethischer Hinsicht. Auch das moralische Übel ist unleugbar; aber seine Rechtfertigung besteht darin, daß es bei der einmal gegebenen Natur des Menschen unvermeidlich ist. Denn ohne die menschlichen Schwächen wäre unser Leben zum Stillstand verurteilt — da eben die stärksten Impulse dieses Lebens aus unseren Trieben und Leidenschaften, also, ethisch gesehen, aus unsern

1) Vgl. das Gedicht „Le Mondain" (1736) und Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe, Oeuvr. XIV, 112 ff., 122 ff. — Die folgenden Darlegungen über Voltaire und Rousseau sind, in etwas abweichender Form, z. T. schon früher veröffentlicht worden; vgl. meinen Aufsatz: „Das Problem Jean-Jacques Rousseau", Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von Arthur Stein, Band XLI (1932) S. 210 ff.

2) Poême sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien (1756), Oe. XII, 179 ff.

Mängeln entstehen. Den prägnantesten Ausdruck hat Voltaire für diese seine Welt- und Lebensansicht in der philosophischen Erzählung: „Le Monde comme il va, Vision de Babouc“ (1746) gefunden. Babouc erhält von dem Engel Ituriel die Aufforderung, sich nach der Hauptstadt des Landes zu begeben und ihr Leben und Treiben zu beobachten: sein Urteil soll darüber entscheiden, ob die Stadt vom Erdboden vertilgt oder ob sie verschont werden soll. Er lernt die Stadt in all ihren Schwächen und Mängeln, in ihren schweren sittlichen Verfehlungen, aber zugleich in dem vollen Glanz ihrer Kultur und ihrer verfeinerten Geselligkeit kennen. Und damit ist seine Entscheidung gefällt. Von dem geschicktesten Goldschmied der Stadt läßt er eine kleine Statue formen, die aus allen Metallen, den kostbarsten wie den schlechtesten zusammengesetzt ist, um sie Ituriel zu bringen. „Würdest du wohl“ — so fragt er ihn — „diese hübsche Statue zerbrechen, weil sie nicht ganz aus Gold oder Diamanten besteht?“ Ituriel versteht: „il résolut de ne pas même songer à corriger Persépolis, et de *laisser aller le monde comme il va;* car, dit-il, si tout n'est pas bien, tout est passable.“ Auch im Candide, in dem er im übrigen allen Spott über den Optimismus ausschüttet, ist Voltaire an dieser Grundstimmung nicht irre geworden. Wir können dem Übel nicht entgehen und es nicht ausrotten; aber wir sollen die physische wie die sittliche Welt ihren Lauf gehen lassen und uns in ihr so einrichten, daß wir uns in ständiger Tätigkeit gegen sie erhalten: denn aus ihr entspringt jenes Glück, dessen der Mensch allein fähig ist.

Und die gleiche Unsicherheit, die sich in Voltaires Haltung gegenüber dem Theodizee-Problem verrät, läßt sich auch sonst im Denken des achtzehnten Jahrhunderts beobachten. Die Literatur über dieses Problem ist fast unabsehbar: denn noch immer wird es als die eigentliche Grundfrage empfunden, an der das Schicksal der Metaphysik und das der Religion sich entscheiden muß. So kehrt man immer wieder zu ihm

zurück, ohne daß doch aus dieser vielfältigen Behandlung eine wirklich prinzipielle Bereicherung des Problems entspringt. Leibniz' Argumente werden immer von neuem wiederholt und von allen Seiten her beleuchtet; aber sie werden kaum mehr in ihrem lebendigen Zusammenhang mit den Grundbegriffen und Grundvoraussetzungen seiner Philosophie verstanden. Die systematische Betrachtung weicht mehr und mehr der eklektischen Betrachtung [1]). Ein neues Motiv dringt damit ein, daß sich die empirische Psychologie des Problems bemächtigt und es mit ihren Mitteln in Angriff zu nehmen sucht. Hier schien sich ein Weg zu eröffnen, die Frage nach dem Überwiegen von Lust oder Unlust im menschlichen Dasein ihrer bisherigen Unbestimmtheit zu entkleiden und sie auf eine sichere wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Sollte diese Frage einer Entscheidung entgegengeführt werden, so durfte man sich nicht bei einer vagen Schätzung begnügen; man mußte einen festen Maßstab finden und eine bestimmte Skala aufstellen, auf die sich die einzelnen Werte der Lust oder Unlust beziehen ließen. So stand man hier an einem Punkt, an dem es galt, polare Gegensätze methodisch miteinander zu vereinen: das schlechthin Fließende und Unbestimmte der Lust-Unlust-Empfindung sollte zur Deutlichkeit erhoben werden, sollte einen streng-exakten Ausdruck finden. Nur eine Verbindung von Psychologie und Mathematik, von empirischer Beobachtung und rein-begrifflicher Analyse schien dieses Ziel erreichen zu können. Eine solche Synthese ist es, die Maupertuis in seinem „Essai de Philosophie morale" versucht. Er geht von einer bestimmten Definition von Lust und

1) Auf diese eklektische Behandlung des Theodizeeproblems gehe ich hier nicht näher ein; ich verweise hierfür auf die Schriften von J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1909, und K. Wolff, Schillers Theodizee ... mit einer Einleitung über das Theodizeeproblem in der Philosophie u. Literatur des 18. Jahrh., Leipzig 1909.

Unlust aus, die er derart zu fassen sucht, daß aus ihr unmittelbar die Möglichkeit entspringt, jedem von beiden einen festen Größenwert zuzuordnen und sie dadurch numerisch miteinander vergleichbar zu machen. Wie die Erkenntnis der physischen Welt darauf beruht, daß es uns gelingt, qualitative Unterschiede, die wir in ihren Phänomenen gewahr werden, auf rein quantitative Unterschiede zurückzuführen, so gilt das gleiche auch für die psychischen Erscheinungen. Auch hier darf uns die Heterogeneität, die die Inhalte im unmittelbaren Erleben aufweisen, nicht daran hindern sie als begrifflich-homogen anzusehen. Denn so mannigfaltig auch die Modi von Lust und Unlust sind, so eignet ihnen doch insofern ein Gemeinsames, als jeder von ihnen eine bestimmte Intensität und eine bestimmte Dauer besitzt. Gelingt es, diese beiden Momente der Messung zu unterwerfen, und können wir eine Relation aufstellen, dergemäß der Größenwert des Ganzen sich als abhängig von diesen Einzelmomenten erweist, so wäre der Weg zur Lösung gefunden: so ließe sich ein Kalkül der Empfindung und des Gefühls durchführen, der dem Kalkül, wie er in der Arithmetik, in der Geometrie, in der Physik durchgeführt wird, an Strenge nichts nachzugeben brauchte. So greift jetzt das Problem einer „Mathematik der intensiven Größen", der *Mathesis intensorum*, wie es schon Leibniz im Zusammenhang mit den Grundfragen der neuen Analysis des Unendlichen gestellt hatte, auch auf die Seelenlehre hinüber. Maupertuis versucht hier ein Gesetz zu formulieren, das den Grundregeln der Statik oder Dynamik genau analog ist. Um eine Berechnung der Lust- oder Unlustmomente durchzuführen, muß man davon ausgehen, daß ihre Größe einerseits von ihrer Stärke, andererseits von der Zeit abhängig ist, während derer sie in der Seele vorhanden und wirksam sind. Eine doppelte Intensität bei einfacher Dauer kann daher insgesamt das gleiche Ergebnis haben, wie eine einfache Intensität bei doppelter Dauer. Im allgemeinen ist der Größenwert der glück-

lichen oder unglücklichen Lebenszustände als das Produkt der Intensität von Lust und Unlust und der Dauer von beiden zu definieren. Gestützt auf diese Formel unternimmt es Maupertuis sodann, auch die verschiedenen ethischen Systeme nach ihrem Wahrheitswert gegeneinander abzuschätzen. Genauer betrachtet unterscheiden sich diese Systeme in nichts anderem als in dem verschiedenen Glücks-Kalkül, den sie zugrunde legen. Sie alle wollen eine Anweisung dafür geben, wie zum „höchsten Gut", d. h. zum größtmöglichen Glücksertrag des Lebens zu gelangen sei. Aber die einen suchen dieses Resultat dadurch zu erreichen, daß sie die Güter vermehren, die anderen dadurch, daß sie die Übel vermeiden wollen. Der Epikureer strebt nach Vergrößerung der Lustsumme, der Stoiker nach einer Reduktion der Unlust; der eine lehrt, daß das Ziel des Lebens darin bestehe, das Glück zu erringen, der andere darin, das Unglück zu meiden [1]). Das Ganze dieses Kalküls führt Maupertuis übrigens zu einem pessimistischen Resultat: es zeigt sich, daß im gewöhnlichen Leben die Summe der Übel stets die des Guten übersteigt [2]). Kant hat in seinem vorkritischen „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" auf diese Berechnung Maupertuis' verwiesen, und er hat ebensowohl ihr Ergebnis wie ihre Methode bestritten. Er erklärt, daß die Aufgabe, die hier gestellt ist, für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint [3]). Der eigentlich-entscheidende Einwand gegen diese Betrachtungsweise aber ist von Kant erst in der Grundlegung seiner eigenen Ethik geltend gemacht worden. Sie erst war es, die

1) Maupertuis, Essai de Philosophie Morale, Chap. 1, Chap. 4 und 5, Oeuvr. I, 193 ff.

2) Ibid. Ch. 2, S. 201 ff.

3) Kant, Werke (Ausg. Cassirer) II, 219 f.

jener Behandlung des Theodizee-Problems, wie sie in der Popularphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts noch durchgehend herrscht, ein für allemal den Boden entziehen sollte. Denn indem sie den Eudämonismus als Grundlage der Ethik verwarf, nahm sie dem Lust-Unlust-Kalkül jede positive sittliche oder religiöse Bedeutung. Die Frage nach dem W e r t des Lebens rückte fortan in eine völlig andere Sphäre der Betrachtung. „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? ... Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein tun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ [1]).

Zu dem Gedanken einer s o l c h e n Zweckmäßigkeit, die prinzipiell über die Dimension von Lust und Unlust hinausliegt, war die Popularphilosophie der Aufklärungszeit nicht reif. Nur zwei Denker des achtzehnten Jahrhunderts sind es, die, von ganz verschiedenen Seiten her, die Idee derselben erfaßt, und die dadurch mittelbar auch der Problemstellung Kants vorgearbeitet und in gewissem Sinne vorgegriffen haben. Und durch sie hat auch das Problem der Theodizee nicht nur eine neue B e h a n d l u n g erfahren, sondern eine neue prinzipielle B e d e u t u n g gewonnen. Die Metaphysik hatte hier, in einer Fülle fruchtloser Versuche, alle ihre Möglichkeiten erschöpft; sie stand an einem Punkte, an dem es für sie weder ein Vorwärts noch ein Zurück mehr gab. Sollte daher die Frage nicht schlechthin vom Wissen an den Glauben

1) K a n t, Kritik der Urteilskraft, § 83, W. V, 514.

verwiesen werden, sollte sie nicht wieder in jenen „Abgrund" des Irrationalen versinken, von dem Pascal gesprochen hatte, so blieb nur der Weg möglich, zu ihrer Lösung andere geistige Grundkräfte auf den Plan zu rufen und ihnen die Leitung anzuvertrauen. So muß das Denken der Aufklärungszeit jetzt, um sich der Kernfrage der Theodizee zu nähern, einen scheinbaren Umweg nehmen. Es beginnt nicht mehr mit der metaphysisch-theologischen Erörterung; es geht nicht mehr von einer Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens aus, um aus ihr die einzelnen göttlichen Eigenschaften zu gewinnen und deduktiv abzuleiten. An Stelle dieser Versenkung in das Wesen des Absoluten tritt jetzt die vollständige Entfaltung der bildenden und gestaltenden Energien, die das Ich in sich selbst trägt. Nur von ihnen aus kann eine immanente Lösung erhofft werden — eine Lösung, die den Geist nicht schlechthin über seine eigenen Grenzen hinaustreibt. Und hier heben sich wieder jene beiden Grundmotive heraus, die in der allgemeinen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts zu immer stärkerer Bedeutung und zu immer klarerer Erfassung ihrer selbständigen Eigenart gelangen. Auf der einen Seite ist es das ästhetische Problem, auf der anderen Seite ist es das Rechts- und Staatsproblem, das jetzt die Führung übernimmt. Beide scheinen mit dem Theodizee-Problem in keinerlei unmittelbarer Berührung oder Verbindung zu stehen: und doch läßt sich zeigen, daß von ihnen aus eine charakteristische Umbildung und Vertiefung eben dieses Problems ausgeht. Der erste Denker, der hier die Brücke schlägt, ist Shaftesbury. Er begründet eine Philosophie, in die die Ästhetik nicht nur als systematisches Teilgebiet eintritt, sondern in der sie die eigentliche Schlüsselstellung des Ganzen bildet. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit läßt sich nach ihm von der nach dem Wesen der Schönheit nicht abtrennen: denn beide treffen in ihrem Grund und in ihrem letzten Prinzip zusammen. Alle Schönheit ist Wahrheit — wie alle

Wahrheit sich ihrem Kerne nach nur vom Sinn der Form, also vom Sinn der Schönheit aus, ergreifen und begreifen läßt. Daß alles Wirkliche an der Form teilhat, daß es nicht ungeordnete und ungefüge Masse ist, sondern ein inneres Ebenmaß besitzt, daß es in seinem Sein eine feste Gestalt, in seinem Werden und seiner Bewegung eine rhythmische Ordnung und Regel bewahrt: das ist das Urphänomen, an dem sich seine rein-geistige, seine „übersinnliche" Herkunft unmittelbar erweist. Der Sinn als solcher ist nicht fähig, dieses Phänomen gewahr zu werden, geschweige es aus seinem letzten Ursprung zu verstehen. Wo er allein wirkt, — wo die Beziehung, die wir zwischen uns und der Welt herstellen, auf nichts anderem als dem sinnlichen Bedürfnis und dem sinnlichen Trieb beruht, da hat sich uns das Reich der Form noch nicht erschlossen. Dem Tier, auf das die Gegenstände seiner Umgebung als bloße Reize wirken, die seinen Instinkt erregen und ihn zu bestimmten Reaktionen veranlassen, bleibt jede Erkenntnis der Form der Dinge versagt. Diese Erkenntnis erwächst nicht aus der Kraft des Begehrens und des unmittelbaren Wirkens, sondern aus der Kraft des reinen Schauens — eines Schauens, das sich von allem Streben nach Besitz, von allem unmittelbaren Ergreifen und Ansichraffen des Objekts frei hält. In diesem Vermögen der reinen Betrachtung und eines Wohlgefallens, das sich von jedem „Interesse" frei hält, findet Shaftesbury die Grundkraft, auf der alles künstlerische Genießen wie alles künstlerische Schaffen beruht. In ihr wird der Mensch erst wahrhaft er selbst — und durch sie wird er des höchsten, ja des einzigen Glückes teilhaft, das ihm beschieden ist. Und damit haben sich auch in der Frage der Theodizee die Maßstäbe, die wir anzulegen und an denen wir sie zu prüfen haben, von Grund aus umgestaltet. Denn jetzt zeigt sich, daß und warum jeder bloße Kalkül der Güter und Übel der Welt hinter dem eigentlichen und tiefsten Sinn dieser Frage notwendig zurückbleiben muß. Der Gehalt des Lebens darf auch

hier nicht von seiner Materie, sondern er kann nur von seiner Form aus bestimmt werden. Er hängt nicht von dem Grade der Lust ab, mit dem das Leben uns beschenkt, sondern von der reinen Energie der bildenden Kräfte, durch die es seine Gestalt gewinnt. Die wahrhafte „Theodizee", die endgültige Rechtfertigung des Seins sucht Shaftesbury an dieser Stelle; er findet sie nicht in der Sphäre von Lust und Leid, sondern in der Sphäre des freien inneren Entwerfens und des Wirkens nach einem rein geistigen Vorbild und Urbild. Dieses Prometheische Wirken, das allen bloßen Genuß hinter sich läßt, und mit ihm schlechthin unvergleichbar ist, erschließt uns die wahrhafte Göttlichkeit des Menschen und an ihr und durch sie die Göttlichkeit des Alls [1]).

Und wieder auf einen anderen Weg und auf eine durchaus originale Grundrichtung des Denkens des achtzehnten Jahrhunderts sehen wir uns hingewiesen, sobald wir Rousseaus Stellung zum Theodizeeproblem betrachten [2]). Kein Geringerer als Kant ist es gewesen, der Rousseau das ausdrückliche Verdienst zugesprochen hat, den letzten Schritt auf diesem Gebiet getan zu haben. „Newton sah zuallererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen war, und seitdem laufen Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zuallererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus und Manes. Nach Newton und Rous-

1) Näheres über Form und Begründung von Shaftesburys „Theodizee" s. in meiner Studie über die Platonische Renaissance in England (vgl. oben S. 109), Kap. 6, S. 110 ff.

2) Das Folgende ist zum Teil dem früher erwähnten Aufsatz „Das Problem Jean Jacques Rousseau" entnommen, auf den ich zur Ergänzung und näheren Begründung verweise; vgl. oben S. 196 Anm. 1.

seau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr“ [1]). Diese Sätze sind auf den ersten Blick schwer verständlich und schwer deutbar: denn von einer expliziten Behandlung, von einer rein begrifflichen Erörterung des Theodizeeproblems, wie sie sich bei Leibniz, bei Shaftesbury oder Pope findet, enthalten die Schriften Rousseaus nichts. Rousseaus eigentliche Originalität und Bedeutung liegt auf einem völlig anderen Gebiete: nicht das Gottesproblem, sondern das Problem des Rechts und der Gesellschaft ist es, worauf sein gesamtes Denken abzielt. Aber eben hier stellt er nun eine neue Beziehung und Vermittlung her. Er ist der erste, der das Problem über den Umkreis des individuellen Seins hinaushebt und es bestimmt und nachdrücklich auf das soziale Sein hinwendet. In ihm glaubt Rousseau den Punkt gefunden zu haben, an dem sich die Frage nach dem eigentlichen Sinn des menschlichen Daseins, nach seinem Glück oder Elend, zuletzt entscheidet. Das war die Einsicht, die er dem Studium und der Kritik der politisch-gesellschaftlichen Einrichtungen entnahm. „Ich sah ein“ — so sagt er in den „Confessions“ von sich selbst —, „daß alles radikal von der Staatskunst abhängt, und daß, man mag sich stellen, wie man will, jedes Volk immer nur das sein wird, wozu seine Staatsform es macht. So schien sich mir die große Frage der bestmöglichen Regierungsform zuletzt auf die andere Frage zurückzuführen: „Welches ist die Staatsform, die am meisten dazu geeignet ist, ein Volk tugendhaft, aufgeklärt, weise, kurzum es in höchsten Sinne des Wortes so vollkommen als möglich zu machen?“ Wieder ist damit eine neue Norm über dem menschlichen Dasein aufgerichtet — ist an Stelle der bloßen Glücksforderung die Idee des Rechts und der sozialen Gerechtigkeit zum Maßstab erklärt, an dem dieses Dasein zu messen ist, und vor dem es seine eigentliche Prüfung zu bestehen hat. Und der Gebrauch dieses Maßstabes führt Rousseau zunächst zu einer

1) Kant, Werke (Hartenstein) VIII, 630.

völlig-negativen Entscheidung. Alle Güter, die die Menschheit im Lauf ihrer Entwicklung erworben zu haben glaubt, alle Schätze des Wissens, der Kunst, des gesteigerten und verfeinerten Lebensgenusses, die sie zusammengerafft hat, zergehen vor der unerbittlichen Kritik Rousseaus in nichts. Weit entfernt, daß diese Güter dem Leben einen neuen Wert und Inhalt geben konnten, sind sie es vielmehr, die es immer weiter von seinem Urquell abgeführt haben, und die es seinem eigentlichen Sinne zuletzt völlig entfremdet haben. In dieser Hinsicht, — in dem Bilde, das er von den traditionellen und konventionellen Lebensformen, vom Dasein des Menschen in der Gesellschaft entwirft — stimmt Rousseau in überraschender Weise mit Pascal überein. Er ist der erste Denker des achtzehnten Jahrhunderts, der Pascals Anklage wieder völlig ernst nimmt und der sie in seiner ganzen Wucht fühlt. Statt sie abzuschwächen, statt sie, wie Voltaire, der selbstquälerischen Laune eines grüblerischen Menschenfeindes zuzurechnen, dringt er wieder in ihren Kern ein. Die Schilderung, die Pascals „Pensées" von der Größe und dem Elend des Menschen gegeben hatten, kehrt in Rousseaus ersten Schriften, in der Preisschrift über die Künste und Wissenschaften und im „Discours sur l'inégalité", Zug um Zug wieder. Auch er sieht in all dem bunten Flitterwerk, mit dem die Kultur den Menschen beschenkt hat, nur Schein und Tand. Auch er besteht darauf, daß all dieser Reichtum nur dazu bestimmt und darauf berechnet ist, den Menschen über seine eigene innere Armut hinwegzutäuschen. Der Mensch flüchtet sich in die Welt, in die Gesellschaft, in eine Fülle disparater Beschäftigungen und Zerstreuungen, — nur weil er das Bei-sich-selbst-Sein nicht erträgt; weil er den eigenen Anblick scheuen muß. All dieses rastlose und ziellose Treiben entspringt nur der Furcht vor der Ruhe; denn wenn er auch nur einen Augenblick lang bei seinem Zustand stehen bliebe, um ihn sich wahrhaft bewußt zu machen, um ihn als das, was er ist, zu erkennen, so wäre er damit der tiefsten

und hoffnungslosesten Verzweiflung preisgegeben. Auch über die Kräfte, die, in dem gegenwärtigen empirischen Stand der Gesellschaft, die Einzelnen zueinander treiben und aneinander festhalten, urteilt Rousseau nicht anders als Pascal. Auch er kommt immer wieder darauf zurück, daß hier nirgends ein ursprüngliches Ethos, ein Wille zur Gemeinschaft als einem wahrhaften und echten Ganzen, waltet, noch auch nur ein natürliches Mitgefühl, ein Instinkt der Sympathie, der den einen an den anderen kettet. Auch hier ist aller Zusammenhang auf bloße Illusion gestellt und auf sie gegründet. Selbstliebe und Eitelkeit, der Drang, andere zu beherrschen und sich vor anderen hervorzutun: das sind die eigentlichen Klammern, die die menschliche Gesellschaft zusammenhalten [1]). „Überall nur ein Firnis von Worten; überall nur das Haschen nach einem Glück, das lediglich dem Ansehen nach besteht. Niemand kümmert sich mehr um die Wirklichkeit; alle setzen ihr Wesen in den Schein. Als Sklaven und Narren ihrer Eigenliebe leben sie dahin — nicht um zu leben, sondern um andere glauben zu machen, sie hätten gelebt“ [2]).

So gibt Rousseau Pascal alle die Prämissen zu, auf die er seine Beweisführung gestützt hatte. Er versucht nirgends eine Beschönigung oder Abschwächung; er schildert gleich ihm den gegenwärtigen Zustand der Menschheit als den Zustand des tiefsten Verfalls. Aber so sehr er das Phänomen anerkennt, von dem Pascal ausgegangen war, so entschieden weigert er sich, den Erklärungsgrund anzunehmen, den die Mystik und die religiöse Metaphysik Pascals dafür dargeboten hatte. Sein Gefühl wie sein Denken lehnt sich gegen diese Hypothese, gegen die Annahme einer ursprünglichen Perversion des menschlichen Willens auf. Der Gedanke

1) Zum Ganzen vergleiche man die Darstellung Rousseaus in den beiden Preisschriften für die Akademie von Dijon mit Pascals Pensées, bes. Art. II und IV; ed. Havet, I, 26 ff., 48 ff.

2) S. Rousseaus selbstbiographische Skizze: Rousseau juge de Jean-Jacques, 3e Dialogue.

des Sündenfalls hat auch für ihn jegliche Kraft und Geltung verloren. In diesem Punkt hat er das orthodoxe System nicht minder scharf und nicht weniger radikal bekämpft, als es Voltaire und die Denker des enzyklopädistischen Kreises getan haben. Und eben hier ist es zum unversöhnlichen Konflikt und zum endgültigen Bruch zwischen ihm und der kirchlichen Lehre gekommen. In ihrem Urteil über Rousseaus Schriften hat die Kirche selbst diese Kernfrage sofort mit voller Klarheit und Sicherheit als das eigentlich-entscheidende Problem hervorgehoben. Das Mandat, in welchem Christoph von Beaumont, Erzbischof von Paris, den Émile verdammt, betont, daß Rousseaus These, daß die ersten Regungen der menschlichen Natur stets unschuldig und gut seien, in schroffstem Gegensatz zu allem stünde, was die Heilige Schrift und die Kirche über das Wesen des Menschen gelehrt hätten. Aber damit steht nun Rousseau selbst vor einem Dilemma, aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint. Denn wenn er die Tatsache der menschlichen „Degeneration" zugibt, ja wenn er sie immer wieder einschärft und in den schwärzesten Farben malt: wie ließe sich ihrem Grunde entgehen, wie ließe sich der Folgerung des „radikalen Bösen" ausweichen? Rousseau entwindet sich diesem Dilemma, indem er eben hier seine Lehre von der Natur und dem „Naturzustand" einsetzt. Bei jedem Urteil, das wir über den Menschen fällen, müssen wir aufs schärfste und sorgfältigste unterscheiden, ob unsere Aussage sich auf den Menschen der Natur oder auf den der Kultur bezieht — ob sie dem „*homme naturel*" oder dem „*homme artificiel*" gilt. Wenn Pascal die unlöslichen Widersprüche, die die menschliche Natur uns darbietet, damit erklärt hatte, daß wir es in ihr, metaphysisch betrachtet, mit einem Doppelwesen zu tun haben, so liegt für Rousseau diese Doppelheit und dieser Konflikt mitten im empirischen Dasein und in der empirischen Entwicklung. Diese Entwicklung war es, die den Menschen in die Zwangsform der Gesellschaft

hineingetrieben und die ihn damit allen moralischen Übeln preisgegeben hat, die alle Laster der Eitelkeit, des Hochmuts und der schrankenlosen Herrschsucht in ihm genährt und großgezogen hat. „Tout est bien — so beginnt Rousseaus Émile — en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme." So ist Gott entlastet und die Schuld für alles Übel dem Menschen zugeschrieben. Aber wie diese Schuld dem „Diesseits", nicht dem „Jenseits" angehört, wie sie nicht v o r dem empirisch-geschichtlichen Dasein der Menschheit liegt, sondern in und mit ihm entstanden ist, so müssen wir auch die Lösung und Befreiung einzig und allein auf diesem Boden suchen. Keine Hilfe von oben, keine übernatürliche Assistenz kann uns die Befreiung bringen: wir müssen sie selbst vollziehen und selbst verantworten. Mit dieser Folgerung ist für Rousseau der neue Weg gewiesen, den er in seinen politischen Schriften verfolgt und den er unbeirrt bis zu Ende geht. Rousseaus ethisch-politische Theorie rückt die Verantwortung an eine Stelle, an der sie vor ihm niemals gesucht worden war. Ihre eigentliche historische Bedeutung und ihr systematischer Wert besteht darin, daß sie ein neues Subjekt der Zurechnung, der „Imputabilität" schafft. Dieses Subjekt ist nicht der einzelne Mensch, sondern die menschliche Gesellschaft. Der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, steht noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse. Er überläßt sich seinem natürlichen Selbsterhaltungstrieb; er wird vom „*amour de soi*" beherrscht; aber diese Selbstliebe artet bei ihm noch nicht in Eigenliebe (*amour propre*) aus, die sich in der Unterdrückung anderer gefällt und nur durch sie befriedigt werden kann. Diese Art der Eigenliebe fällt ausschließlich der Gesellschaft zur Last. Sie ist es, die den Menschen zum Tyrannen gegen die Natur und zum Tyrannen wider sich selbst werden läßt. Sie weckt in ihm Bedürfnisse und Leidenschaften, die der natürliche Mensch nicht gekannt hat, und sie gibt ihm zugleich immer neue Mittel in die Hand, sie schrankenlos

und rücksichtslos zu befriedigen. Der Eifer, von sich selbst sprechen zu machen, die Wut, sich vor anderen auszuzeichnen: dies alles hält uns beständig uns selbst fern und bringt uns gewissermaßen außer uns [1]). Aber liegt diese Veräußerlichung im Wesen jeder Gesellschaft begründet? Läßt sich nicht eine echte und wahrhaft-menschliche Gemeinschaft denken, die dieser Triebfedern der Macht, der Habgier, der Eitelkeit nicht mehr bedarf, sondern die ganz in der gemeinsamen Unterwerfung unter ein innerlich als verbindlich und notwendig erkanntes Gesetz gegründet ist? Das ist die Frage, die Rousseau sich jetzt stellt, und die er im „Contrat social" zu beantworten sucht. Wenn die bisherige Zwangsform der Gesellschaft fällt und an ihre Stelle eine neue Form der politisch-ethischen Gemeinschaft tritt — einer Gemeinschaft, in der jeder, statt der Willkür anderer unterworfen zu sein, nur dem allgemeinen Willen, den er als seinen eigenen erkennt und anerkennt, gehorcht — dann ist die Stunde der Erlösung gekommen. Aber vergeblich wird diese Erlösung von außen her erwartet. Kein Gott kann sie uns bringen; sondern der Mensch muß zu seinem eigenen Retter und im ethischen Sinne zu seinem Schöpfer werden. Die Gesellschaft hat in ihrer bisherigen Form der Menschheit die tiefsten Wunden geschlagen; aber sie ist es auch, die, durch ihre Umgestaltung und Neugestaltung, diese Wunden heilen kann und heilen soll. Das ist die Lösung, die Rousseaus Rechtsphilosophie [2]) dem Problem der Theodizee gegeben hat. Und mit ihr hat er es in der Tat auf einen völlig neuen Boden gestellt: er hat es über den Kreis der Metaphysik hinausgeführt und es in den Mittelpunkt der Ethik und Politik versetzt.

Überblickt man von hier aus noch einmal die Gesamtent-

1) Vgl. den Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes (Oeuvr., Zweibrücken 1782, S. 75 ff., 90 ff., 138 ff.).

2) Näheres über den Inhalt und das Grundprinzip von Rousseaus Rechtsphilosophie s. unten Kap. 6.

wicklung des Problems der Theodizee im achtzehnten Jahrhundert, so tritt in ihr zugleich ein allgemeiner, für das Denken der Epoche charakteristischer Grundzug heraus. Das achtzehnte Jahrhundert hat das Theodizeeproblem nicht selbständig gestellt; es hat es vielmehr in der Form übernommen, in der es ihm durch die großen philosophischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts überliefert worden war. Leibniz insbesondere schien hier alle gedanklichen Möglichkeiten erschöpft zu haben — und seinen theoretischen Begriffen und Gesichtspunkten hat die Philosophie der Aufklärungszeit nichts Wesentliches hinzugefügt. So spricht sie noch durchweg die Sprache der Metaphysik und bedient sich der von ihr geschaffenen Begriffsmittel. Aber in diese Form geht nun allmählich ein neuer Inhalt ein. Das Problem rückt aus dem Kreise der Theologie und der theologischen Metaphysik heraus und gewinnt eine neue, andersgeartete intellektuelle Orientierung. Diese innere Wandlung vollzieht sich dadurch, daß der konkrete Gehalt der geistigen Kultur der Aufklärungszeit in das Problem einströmt und es fortschreitend umgestaltet. Hier vollzieht sich im Gebiet der Geisteswissenschaft derselbe Prozeß der „Säkularisierung", wie er uns früher im Gebiet der Naturanschauung und der Naturerkenntnis begegnet ist. Die systematischen Begriffe, die die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts erarbeitet, sind bei all ihrer Originalität und Selbständigkeit noch fest im theologischen Denken verankert. Für Descartes und Malebranche, für Spinoza und Leibniz gibt es keine Lösung des Wahrheitsproblems außer durch die Vermittlung des Gottesproblems: die Erkenntnis des göttlichen Seins bildet das oberste Prinzip der Erkenntnis, aus dem alle anderen abgeleiteten Gewißheiten herfließen. Im Denken des achtzehnten Jahrhunderts aber verschiebt sich der Schwerpunkt der Betrachtung. Die einzelnen Grundgebiete: die Naturwissenschaft wie die Geschichte, das Recht, der Staat, die Kunst entziehen sich

mehr und mehr der Herrschaft und der Vormundschaft der überlieferten Metaphysik und Theologie. Sie erwarten ihre Begründung und ihre Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die, aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen. Die Beziehung zwischen dem Gottesbegriff einerseits und dem Begriff der Wahrheit, der Sittlichkeit, des Rechtes andererseits wird keineswegs aufgegeben; aber ihre Richtung ändert sich. Es findet gleichsam ein Wechsel des Vorzeichens statt: das zuvor-Begründende wird in die Stellung des Begründeten, das bisher letzthin Rechtfertigende in die Stellung des Zu-Rechtfertigenden gedrängt. Und von dieser Bewegung wird schließlich auch die Theologie des achtzehnten Jahrhunderts ergriffen. Auch sie verzichtet auf den absoluten Primat, den sie bisher für sich in Anspruch genommen hatte; sie setzt nicht mehr schlechthin die Maßstäbe, sondern sie fügt sich bestimmten Grundnormen, die aus einem anderen Quellgebiet stammen, die ihr von der „Vernunft", als dem Inbegriff der selbständigen geistigen Grundkräfte, vorgehalten werden. Damit ist auch in diesem Gebiet der Bruch mit dem Dogma der Erbsünde vollzogen. Die Abkehr von ihm bildet das charakteristische Kennzeichen für die Grundrichtung der Aufklärungs-Theologie, die sich insbesondere in Deutschland entwickelt, und die hier ihre bedeutendsten Vertreter hat. Sie alle betrachten den Gedanken von einem „peccatum originale", das sich auf die Nachgeborenen vererbt habe, als schlechthin absurd; als einen Verstoß gegen die ersten logischen und gegen die ersten ethischen Grundgesetze. Dies ist um so bedeutsamer, als sie im allgemeinen keineswegs den Boden der Dogmatik als solchen verlassen und aufgegeben haben. Auch dort, wo noch der Versuch gemacht wird, die Grundbestandteile der Dogmatik, mit einigen Modifikationen und Umdeutungen, festzuhalten, wird doch die An-

sicht, daß der Mensch durch den Fall jegliches eigene Vermögen verloren habe, daß er ohne die göttliche Gnade zum Guten wie zum Wahren unfähig sei, aufs entschiedenste verworfen. Die Polemik gegen Augustin durchzieht daher diese ganze „neologische" Literatur, und ihr Ton wird mit der Zeit immer schärfer [1]). Auch Reimarus legt in seiner „Schutzschrift" allen Nachdruck darauf, daß Sünde Tat in Gedanken, Begierden oder Werken sei, daß sie daher streng an das Bewußtsein des Subjekts des Tuns gebunden sei und sich nicht rein physisch vererben, nicht vom einen Subjekt auf das andere übertragen lassen. Und das gleiche gilt für die Erlösung und Rechtfertigung: denn so wenig wie ein anderer eine sittliche Schuld für mich eingehen kann, kann er für mich ein sittliches Verdienst erwerben. In der inneren Entwicklung des Protestantismus hat sich damit eine bedeutsame Wendung vollzogen. Denn jetzt ist der Kampf zwischen Luther und Erasmus von neuem aufgenommen; aber er wird nunmehr zugunsten des letzteren entschieden. Der tiefe Riß zwischen Renaissance und Reformation, zwischen dem humanistischen Ideal der menschlichen Freiheit und der menschlichen Würde und der Lehre von der Unfreiheit und Verderbnis des menschlichen Willens, ist damit geheilt. Die Epoche der Aufklärung wagt es wieder unmittelbar an jene Grundpostulate anzuknüpfen, aus denen in der Renaissance der Kampf gegen die Bindungen des mittelalterlichen Systems erwachsen war. Damit erst ist jene Auffassung des Protestantismus erreicht, in welcher Hegel in seiner Geschichtsphilosophie seine eigentliche Wesenheit und Wahrheit erblickt. Indem er sich mit dem Humanismus versöhnt, ist er zur Religion der Freiheit geworden. Wenn der Streit um das Dogma der Erbsünde in Frankreich zur schärfsten Trennung zwischen Reli-

1) Beispiele dieser Polemik finden sich in Jerusalems Predigten sowie in seinem Nachlaß und in Semlers Autobiographie; Näheres über diese Entwicklung s. bei Aner, Theologie der Lessingzeit, S. 50 ff., 158 ff., 223 u. ö.

gion und Philosophie führte, konnte sich in Deutschland die Idee des Protestantismus so umformen, daß sie die neu einströmenden Gedankenmotive und die Grundgesinnung, aus der sie erwachsen waren, in sich aufnahm, daß sie die bisherige geschichtliche Form des Protestantismus aufgab und zerbrach, um seinen ideellen Sinn um so reiner zur Geltung zu bringen [1]).

II.

Die Idee der Toleranz und die Grundlegung der „natürlichen Religion".

Es ist eine allgemeine Maxime der Aufklärungsphilosophie, die in ihr in verschiedenen Formen und Wendungen immer wiederkehrt, daß das schwerste Hemmnis für die Erforschung der Wahrheit nicht in den bloßen Mängeln des Wissens zu suchen ist. Kein Zweifel, daß all unser Wissen an solchen Mängeln krankt; daß wir seine Unsicherheit und seine Lücken bei jedem Schritt, den unsere Erkenntnis tut, schmerzlich gewahr werden. Aber diese Schranke bedeutet keine wirkliche Gefahr, sobald wir uns ihrer einmal bewußt geworden sind. Die Fehler, die das Wissen begeht, werden von ihm selbst, in seinem immanenten Fortgang, berichtigt; die Irrtümer, in die es uns verstrickt, heben sich selbst auf, sofern wir es nur frei und unbefangen seinen Gang gehen lassen. Weit tiefer greifen jene Irrungen ein, die nicht einem bloßen Ungenügen des Wissens entspringen, sondern die ihren Grund in einer verkehrten Richtung des Wissens haben. Nicht die bloße Negation, sondern die Perversion ist es, die hier am meisten zu fürchten ist. Und diese Perversion, diese Umkehrung und Verfälschung der echten Maßstäbe der Erkenntnis tritt

1) Vgl. hierzu insbesondere die Darstellung von Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, 3. Aufl., München und Berlin 1927, sowie „Renaissance und Reformation" (Ges. Werke IV, 261 ff.).

ein, sobald wir versuchen, das Ziel, das sie zu erreichen hat, vorwegzunehmen und es vor aller Untersuchung zu fixieren. Nicht der Zweifel, sondern das Dogma ist der gefährlichste Feind des Wissens; nicht die Unkenntnis schlechthin, sondern die Unkenntnis, die sich als Wahrheit ausgibt und sich als Wahrheit durchsetzen will, ist das, was die Erkenntnis in ihrem eigentlichen und tiefsten Kern angreift. Denn hier handelt es sich nicht mehr um Irrtum, sondern um Trug; nicht um eine unwillkürlich entstandene Illusion, sondern um eine Täuschung des Geistes, in die er durch seine eigene Schuld verfällt und in die er sich immer tiefer verstrickt. Und nicht nur dem Wissen, sondern auch dem Glauben gegenüber gilt dieser Satz. Der eigentliche radikale Gegensatz zum Glauben ist nicht der Unglaube, sondern der Aberglaube: denn er rührt an die Wurzeln des Glaubens, er läßt den Quell versiegen, aus dem die echte Religion entspringt. Hier sehen sich daher Wissen und Glauben einem gemeinsamen Gegner gegenüber: und der Kampf gegen ihn ist die erste und dringendste Aufgabe, die es zu bewältigen gilt. In ihr können und sollen sich beide vereinen: und erst auf Grund dieser Einigung wird sich sodann die Auseinandersetzung zwischen ihnen selbst und die Bestimmung ihrer beiderseitigen Grenzen vollziehen lassen.

Bayle ist der erste Denker, der diese Anschauung in voller Schärfe und Klarheit vertritt, und der in seinem „Dictionnaire historique et critique" das Grundwerk geschaffen hat, zu dem alle späteren Versuche ihrer Rechtfertigung und Durchführung immer wieder zurückkehren mußten. Die Skepsis Bayles hat hier ihre Wurzeln, und sie erweist sich hier in ihrer eigentlichen Fruchtbarkeit, in ihrer eminent positiven Bedeutung. „Je ne scay si l'on ne pourroit pas assûrer que les obstacles d'un bon Examen ne viennent pas tant de ce que l'Esprit est vuide de Science, que de ce qu'il est plein de préjugez": dieses Wort, das sich im Artikel: Pellisson des „Dictionnaire" findet, könnte man als Motto

über das Gesamtwerk stellen. Bayle will an den Inhalt des Glaubens nicht rühren — und er enthält sich, diesem Inhalt gegenüber, jeder expliziten Kritik. Aber was er aufs schärfste bekämpft, ist jene Auffassung, der in der Begründung des Glaubens jedes Mittel recht ist — die Wahrheit und Wahn, Einsicht und Vorurteil, Vernunft und Leidenschaft bunt durcheinander mischt, sofern sie sich nur dem apologetischen Hauptzweck in irgendeinem Sinne dienstbar machen lassen. Dadurch wird der Gehalt des Glaubens nicht gerettet, sondern aufgehoben: denn dieser Gehalt kann nur in seiner Reinheit bestehen. Nicht der Atheismus, sondern die Idolatrie; nicht der Unglaube, sondern der Wahnglaube ist daher das Grundübel, das es zu bekämpfen gilt. Mit dieser Maxime hat Bayle die Grundthese der Religionskritik des französischen Enzyklopädismus vorweggenommen. Diderot weist hier ständig auf ihn zurück. Im Artikel „*Pyrrhonisme*" der Enzyklopädie erklärt er, Bayle habe in der Kunst des Raisonnements wenige, die ihm gleichkämen, und vielleicht keinen, der ihm überlegen sei. Obwohl er Zweifel auf Zweifel häufe, gehe er stets in methodischer Ordnung vor; ein Artikel seines Wörterbuchs sei immer wie ein lebendiger Polyp, der sich selbst in eine Anzahl anderer Polypen teile, die alle lebendig, alle auseinander erzeugt seien. So wiederholt denn auch Diderot immer aufs neue, daß der Aberglaube eine schwerere Verkennung und eine schlimmere Beleidigung Gottes bedeute, als der Atheismus; daß die Unwissenheit sich weniger von der Wahrheit entferne als das Vorurteil [1]). Man begreift den Sinn und Gehalt dieses Satzes erst ganz, wenn man sich die methodischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen vergegenwärtigt, auf denen er ruht. Schon in der ersten Grundlegung des Rationalismus bei Descartes

1) Vgl. Diderots „Lettre sur les sourds et muets", sowie die „Pensées Philosophiques", Sect. XII: La superstition est plus injurieuse que l'athéisme.

lassen sich diese Voraussetzungen deutlich aufzeigen. Descartes geht davon aus, daß die menschliche Erkenntnis den mannigfachsten Täuschungen unterliegt, daß es aber an ihr selbst liegt, wenn sie sich durch diese Täuschungen von dem Weg der Wahrheit abdrängen, wenn sie sich zu Irrtümern verleiten läßt. Denn die Täuschung entspringt den Sinnen oder der Einbildungskraft; der Irrtum aber bedeutet einen Fehler des Urteils; und dieses ist ein freier Akt des Intellekts, den er selbständig zu verantworten hat. Es steht bei ihm, ob er dem Impuls der Sinne folgen, ob er sich dem Zuge der Einbildungskraft überlassen, oder ob er beiden seine Zustimmung verweigern will. Er kann und er soll, wenn die vorhandenen Data zu einer wahrhaften Urteilsbildung, zur Erlangung einer völligen Gewißheit, unzureichend sind, seine Entscheidung in der Schwebe lassen. Nur wenn er sich vorschnell entscheidet, wenn er sich zu einer Behauptung drängen läßt, ohne die vollständigen Prämissen zu ihr in der Hand zu haben, gerät er in Irrtum und Ungewißheit; aber diese sind jetzt nicht mehr bloße Mängel des Verstandes, sondern sie schließen eine Schuld des Willens in sich. Dem Willen liegt es ob, den Gang der Erkenntnis zu lenken; und er besitzt die Kraft, sie vor allem Abgleiten zu bewahren, sofern er ihr beständig die allgemeingültige und unumstößliche Forderung vorhält, niemals anders als auf Grund klarer und deutlicher Ideen zu urteilen. Diesen Cartesischen Grundsatz nimmt die Philosophie der Aufklärung auf — und durch ihn wird sie zu der Regel weitergeleitet, in der Kant das eigentliche Wesen der Aufklärung beschlossen sieht. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, Dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!

ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ [1]). Aus diesem Wahlspruch heraus erklärt sich die verschiedene Haltung und die verschiedene Wertung der Aufklärung gegenüber den einzelnen Bedingungen, aus denen der Irrtum entstehen kann. Nicht jeder Fehler, an dem die Erkenntnis leidet, ist an sich schon eine Verfehlung: denn diejenigen Fehler, in denen sich lediglich die Schranke unseres Wesens ausdrückt, sind notwendig und unvermeidlich. Wie könnte Gott ein Wesen, dem er selbst bestimmte unüberschreitbare Grenzen gesetzt hat, dafür zur Verantwortung ziehen, daß es innerhalb dieser ihm gesteckten Grenze verbleibt — daß es sich nicht zur Allwissenheit erhebt? Was wir zu verantworten haben, sind nicht solche Einschränkungen des Wissens: es ist im Gegenteil der Wahn, ihrer ledig werden zu können und mit dogmatischer Zuversicht, ein Urteil über das All der Dinge und seinen Ursprung zu wagen. Nicht im Zweifel bekundet sich daher der wahre Unglaube, in ihm drückt sich vielmehr die Zurückhaltung, die schlichte und aufrichtige Selbstbescheidung der Erkenntnis aus; er bekundet sich vielmehr in jener scheinbaren Sicherheit, die nur die eigene Meinung gelten läßt und über alle anderen abspricht. Die Lücken des Wissens und selbst die Mängel und Unvollkommenheiten des Denkens über das höchste Wesen zählen im ethischen und religiösen Sinne nicht: „l'auteur de la nature“, sagt Diderot, „qui ne me récompensera pas pour avoir été un homme d'esprit, ne me damnera pas pour avoir été un sot“ [2]). Was hingegen zählt, und was der ethischen Zurechnung unterliegt, ist jener „blinde“ Glaube, der sich absichtlich gegen jede Untersuchung verschließt und gegen jede Prüfung zur Wehr setzt: denn er beschränkt nicht nur den Inhalt der Erkenntnis, sondern er hebt ihr Wesen, ihre Form und ihr Prinzip auf.

Man ersieht hieraus, daß die Forderung der Toleranz,

1) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant, Werke IV, 169.

2) Additions aux Pensées Philosophiques, XI.

wie sie die Philosophie der Aufklärung stellt, völlig verkannt und mißverstanden wird, wenn man ihr eine rein negative Deutung gibt. Die Toleranz ist alles andere als die Empfehlung der Laxheit und Gleichgültigkeit gegenüber den religiösen Grundfragen. Nur bei einzelnen unbedeutenden und untergeordneten Denkern findet sich eine Form der Verteidigung der Toleranz, die auf einen bloßen Indifferentismus hinausläuft. Im ganzen aber herrscht durchaus die entgegengesetzte Tendenz: das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist der Ausdruck einer neuen positiv-religiösen Grundkraft, die für das Jahrhundert der Aufklärung bestimmend und für sie schlechthin-eigentümlich ist. In ihm spricht sich eine neue Gestalt aus, die sich das religiöse Bewußtsein gibt, um sich fortan klar und sicher in ihr zu behaupten. Diese Gestalt war freilich nur durch eine völlige Umkehr der religiösen Gesinnung und der religiösen Zielsetzung erreichbar. Die entscheidende Wandlung vollzieht sich dadurch, daß an Stelle des religiösen P a t h o s , das die vorangehenden Jahrhunderte, die Jahrhunderte der Glaubenskämpfe bewegt und vorwärts getrieben hatte, ein reines religiöses E t h o s tritt. Das Religiöse soll von nun ab nicht eine Sache des bloßen Erleidens sein; es soll aus dem Mittelpunkt des T u n s quellen und von hier aus seine wesentliche Bestimmung erhalten. Der Mensch soll von ihm nicht nur ergriffen und wie durch eine fremde Kraft überwältigt werden; er selbst soll es ergreifen und in innerer Freiheit gestalten. Nicht eine übernatürliche Potenz, nicht die göttliche Gnade ist es, die die religiöse Gewißheit in ihm hervorbringt; sondern er selbst ist es, der sich zu ihr zu erheben und in ihr zu erhalten hat. Aus diesem ihrem t h e o r e t i s c h e n Grundprinzip ergeben sich von selbst und mit innerer Notwendigkeit alle die Folgerungen, die die Epoche der Aufklärung gezogen, und all die konkret-praktischen Forderungen, die sie vertreten hat. Jetzt tritt eine Konsequenz hervor, die auf den ersten Blick, wenn man von der herkömmlichen Auffassung der Auf-

klärung ausgeht, seltsam und befremdlich erscheinen muß. Wenn es irgendein Prädikat gibt, durch das sich die Epoche der Aufklärung bezeichnen, und das sich ihr mit unbedingter Sicherheit zusprechen läßt, so scheint es dies zu sein, daß sie eine Epoche des reinen Intellektualismus ist; daß sie am Primat des Gedanklichen, des rein-Theoretischen unbedingt festhält. In der Gestaltung und Entwicklung ihrer religiösen Ideale aber findet sich diese Ansicht keineswegs bestätigt. Hier herrscht vielmehr deutlich die entgegengesetzte Tendenz vor: denn so sehr die Aufklärung bestrebt ist, eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu begründen, so sehr sucht sie sie andererseits von der Herrschaft des bloßen Verstandes zu emanzipieren. Denn gerade das ist es, was sie dem dogmatischen System, das sie bekämpft, ständig entgegenhält: daß dieses System den eigentlichen Mittelpunkt der religiösen Gewißheit verfehlt habe, indem es den Glauben als ein Für-Wahr-Halten bestimmter theoretischer Lehrsätze ansah und ihn gewaltsam an diesen Lehrsätzen festhalten und auf sie einschränken wollte. Eine solche Beschränkung ist weder möglich, noch ist sie wünschenswert; denn sie würde die Religion in ein bloßes Meinen verwandeln, ihr aber damit ihre eigentliche, ihre sittlich-praktische Kraft rauben. Wo diese Kraft wirksam ist, und wo sie sich in ihrer Stärke und Echtheit erweist, da sind wir über alle Gegensätze der religiösen Vorstellungen und der religiösen Begriffe hinaus. Diese Vorstellungen und Begriffe dürfen niemals als etwas anderes genommen werden, denn als die äußere Hülle, in die die religiöse Gewißheit sich kleidet. Sie sind unendlich-vielfältig und unendlich-zwiespältig; aber an der Einheit der Religion brauchen wir darum nicht irre zu werden. Denn die Verschiedenheit betrifft nur die sinnlichen Zeichen; nicht den übersinnlichen Gehalt, der in ihnen seine, notwendig-inadäquate, Darstellung sucht. So bekennt sich die Aufklärung wieder zu jenem Grundsatz, den, drei Jahrhunderte zuvor, Nikolaus Cusanus geprägt

hatte; so tritt sie mit allem Nachdruck für die Identität der Religion in aller Verschiedenheit der Riten und in allem Gegensatz der Vorstellungen und Meinungen ein. Aber ihr Gesichtskreis hat sich gegenüber der Renaissance geweitet; und es ist ein noch größerer Kreis religiöser Erscheinungen, den sie mit diesem Prinzip zu umfassen sucht. Schon in Cusanus' Schrift „*De pace fidei*" wird der Streit um die wahre Religion nicht nur zwischen Christen, Juden und Mohammedanern ausgefochten; auch das Heidentum, auch der Tartare und Scythe erheben Anspruch darauf, an der wahren Gotteserkenntnis teilzuhaben. Im achtzehnten Jahrhundert aber sind es vor allem die Völker des Orients, die den Blick auf sich lenken und die die Gleichberechtigung für ihre religiösen Überzeugungen verlangen [1]). Auf die chinesische Kultur hatte schon Leibniz hingewiesen; und Wolff hatte in einer Rede über die chinesische Weltweisheit Confucius als den Propheten einer ganz reinen Moral gerühmt und ihn unmittelbar neben Christus gestellt. Voltaire greift dieses Motiv auf und verwendet es als einen Hauptbeweis dafür, wie wenig der Kern der Religion und der Sittlichkeit von den besonderen Glaubensvorstellungen abhängig sei. In Montesquieus „Lettres Persanes" fällt der Vergleich zwischen Orient und Okzident keineswegs zugunsten des letzteren aus: die unbefangene Beobachtung und Kritik des Persers deckt überall das Willkürliche, das Konventionelle und Zufällige in all dem auf, was in den Anschauungen des Landes selbst als das Gewisseste und als das Heiligste gilt. Damit war ein bestimmter literarischer Typus geschaffen, der seither immer wieder der Kritik und Polemik dienstbar gemacht wird. Aber auch diese Polemik geht keineswegs allein auf Zerstörung aus; sondern sie will die Destruktion als Mittel des Aufbaus benutzen. Aus der Enge und Begrenzung des Dogmas

1) Über die Bedeutung des Orients für die französische Kultur des 18. Jahrhunderts s. Martino, L'Orient dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècle, Paris 1906.

strebt man in die Freiheit eines allumfassenden, eines wahrhaft-universalen Gottesbewußtseins hinaus. Diderot hat in seinen „Pensées philosophiques" diesem Grundgefühl der Epoche den stärksten und schlagendsten Ausdruck gegeben. „Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'on reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui retrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point"[1]).

Der Kampf für diese Erweiterung des Gottesbegriffs, den das Jahrhundert der Aufklärung unter dem Aufgebot all seiner intellektuellen und sittlichen Kräfte durchficht, soll hier nicht im einzelnen geschildert werden; es muß genügen, seine Grundrichtung zu bezeichnen und seine allgemeinen Motive herauszuheben. Die Waffen zu diesem Kampf waren schon im siebzehnten Jahrhundert geschmiedet worden: und wieder war es Bayles Dictionnaire, der hier die eigentliche Rüstkammer der gesamten Aufklärungsphilosophie bildete. Bayle beginnt in den Schriften, die er anläßlich der Aufhebung des Edikts von Nantes gegen Ludwig XIV. gerichtet hat, mit einer speziellen Forderung: es ist die Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit für die Reformierten, die er zunächst erstreiten will. Aber die Darstellung und Begründung, die er dieser Forderung gibt, wächst über diese nächste Aufgabe weit hinaus; sie erhebt sich zu einer Schärfe, die auch im Kreise der eigenen Bundesgenossen Bayles alsbald Anstoß erregte, und die ihm in Jurieu, einem der theologischen Führer der Reformierten, einen fanatischen Gegner erregte. Denn ausdrücklich betont Bayle, daß seine Schutzschrift für die Freiheit der Religion nicht einem einzelnen Glauben dienen solle, sondern daß sie sich ein universelles, rein philosophisches Ziel stelle und ein Prinzip vertrete, das unterschiedslos für jede Glaubensrichtung gültig und verbind-

1) Diderot, Pensées philosophiques XXVI; Oeuvr. (Assézat) I, 138.

lich sei. Der Zwang wird im rein ethischen Sinne, auf Grund der Kriterien der sittlichen Vernunft, als absurd und verwerflich erklärt; und damit erscheint auch sein religiöses Recht ein für allemal als nichtig. Denn zwischen Sittlichkeit und Religion kann und darf keine radikale Differenz bestehen. Wo beide in Gegensatz miteinander treten, wo das Zeugnis einer Heiligen Schrift dem Zeugnis des sittlichen Gewissens unmittelbar widerstreitet, da gilt es diesen Widerstreit derart zu lösen, daß der unbedingte Primat des sittlichen Bewußtseins gewahrt bleibt. Denn geben wir diesen Primat auf — dann haben wir mit ihm auch jedem Kriterium der religiösen Wahrheit entsagt; dann besitzen wir keinen Maßstab mehr, an dem wir den Gewißheitsanspruch einer vorgeblichen Offenbarung messen und, innerhalb des Religiösen selbst, das Wesen vom Trug unterscheiden können. Jeder buchstäbliche Sinn der Bibel muß daher verworfen werden, wenn in ihm die Verpflichtung zu einer Handlung ausgesprochen ist, die den ersten Grundsätzen des Sittlichen widerspricht. In diesen Grundsätzen, nicht in einer bloßen Ermittlung des Wortsinns, liegen die eigentlichen unantastbaren Maximen der Auslegung, die durch keinen angeblich noch so gesicherten „Wortsinn" verdrängt und beiseite geschoben werden dürften: „Besser, daß das Zeugnis der Kritik und Grammatik, als daß das Zeugnis der Vernunft verworfen wird." Als Leit- und Kernsatz jeder Interpretation der Bibel muß daher der Satz gelten, daß eine Deutung, die gegen die höchsten und sichersten moralischen Grundsätze verstößt, die die Empfehlung oder Rechtfertigung eines Verbrechens enthält, in die Irre geht: „tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux" [1]). Damit war eine regulative Maxime aufgestellt, der die Aufklärungsphilosophie rein inhaltlich nichts hinzuzufügen, sondern die sie nur folgerecht

1) Bayle, Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: contrains les d'entrer; Oeuvres diverses, A la Haye 1727, II, 367, 374.

und vollständig zur Durchführung zu bringen brauchte, um ihr wesentliches Ziel zu erreichen. Aber freilich bedurfte es hierzu noch einer anderen Leistung, die erst Voltaire vollbracht hat. Er hat den Schatz, der in Bayles Wörterbuch unter einer ungefügen Masse historischer und theologischer Gelehrsamkeit verborgen und wie begraben lag, ans Licht gehoben. Durch ihn wird das Prinzip der ethischen Bibelkritik, das im siebzehnten Jahrhundert aufs heftigste umstritten und von der orthodoxen Lehre, der protestantischen wie der katholischen, aufs schärfste verworfen wurde, zum intellektuellen Allgemeingut der Epoche. Als Voltaire später, im Jahre 1763, in seinem „Traktat über die Toleranz" auf diesen Kampf zurückblickt, da tut er es im sicheren Gefühl des endlich erfochtenen Sieges. Wir leben in einem Zeitalter — so erklärt er —, wo die Vernunft mit jedem Tage mehr in die Paläste der Großen, wie in die Läden der Bürger und Kaufleute eindringt. Dieser Fortgang läßt sich nicht hemmen: die Früchte der Vernunft werden und müssen zur vollen Reife gelangen. Die Rücksicht auf die Vergangenheit, die Ehrfurcht vor der Tradition darf uns nicht abhalten, uns diese Früchte anzueignen. Denn es ist ein Grundgesetz der geistigen Welt, daß sie nur dadurch ist und besteht, daß wir sie täglich aufs neue erschaffen. „Les temps passés sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est, et de celui où les nations sont parvenues." Dieses Wort gehört zu denen, wie sie in solcher Knappheit und Schärfe nur Voltaire gelingen: es faßt alle intellektuellen Überzeugungen und Tendenzen der Aufklärungszeit wie in einen Brennpunkt zusammen. Auch sonst ist Voltaires Toleranztraktat dadurch ausgezeichnet, daß er sein Grundproblem mit einem Ernst, mit einer Ruhe und schlichten Sachlichkeit behandelt, wie sie sich in wenigen anderen Schriften Voltaires über religiöse Gegenstände findet. Hier, wo er ein ganz bestimmtes konkretes Ziel vor Augen hat, dem er dienen will, wo er für die Wiederaufnahme des

Prozesses gegen Jean Calas kämpft, erhält sein Stil eine besondere Straffheit und Kraft. Er entsagt allem bloß-Spielerischen; er verzichtet mehr als sonst auf polemische Diversionen. Das persönliche Ethos, das hinter allen satirischen Ausfällen Voltaires steht, ist selten so rein und so kraftvoll zum Ausdruck gekommen, wie in dieser Altersschrift. Die Toleranz, die die religiösen Fanatiker als gefährlichen Irrtum und als monströse Forderung zu bezeichnen wagen, wird von Voltaire als das eigentliche Erbteil, als der Grundanspruch der Vernunft (*l'apanage de la raison*) bezeichnet. Sie bedeutet keine einzelne Forderung, die von der Philosophie erhoben wird, sondern sie drückt vielmehr deren Prinzip aus; sie enthält ihr Wesen und ihren Rechtsgrund. Und in eben diesem ihrem Grunde ist die Philosophie mit der Religion verschwistert. Es ist eine Leistung der Philosophie und ihr größter Triumph, wenn heute die Zeit der Religionskriege überwunden ist, — wenn der Jude, der Katholik, der Lutheraner, der Grieche, der Kalvinist, der Wiedertäufer, der Sozinianer brüderlich zusammenleben und in gleicher Weise dem Wohl des Ganzen dienen. „La philosophie, la seule philosophie, cette soeur de la religion a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme“ [1]). Noch gibt es freilich Schwärmer und Fanatiker genug; aber man lasse nur die Vernunft wirken und sie wird langsam, aber unfehlbar das Übel heilen. „Sie ist milde, sie ist menschlich; sie erzieht uns zur Nachsicht und vernichtet die Zwietracht; sie kräftigt die Tugend und macht den Gehorsam gegenüber den Gesetzen liebenswert, statt ihn nur durch Zwang aufrecht zu erhalten.“

So ergibt sich auch von hier aus, daß die rein intellektualistischen Maßstäbe mehr und mehr als unzureichend empfun-

1) Voltaire, Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas, Chap. 1 und 4 (Oeuvr. XXIX, 63, 74 f.).

den werden. Der Wahrheitswert der Religion läßt sich nach rein theoretischen Kriterien nicht feststellen, über ihre Geltung läßt sich nicht rein abstrakt und losgelöst von ihrer sittlichen Wirkung entscheiden. Lessings Ringfabel kündigt sich an: die letzte und tiefste Wahrheit der Religion läßt sich nicht mehr äußerlich beweisen, sondern nur innerlich erweisen. Jede Demonstration, sei es die empirische durch geschichtliche Fakta, sei es die logisch-metaphysische durch abstrakte Beweisgründe, bleibt ungenügend: denn die Religion ist zuletzt immer nur das, was sie wirkt, und dieses ihr wesentliches Sein kann sich nicht anders als in Gesinnung und Tat verwirklichen. Hier liegt der Prüfstein, an dem sich die Echtheit jeder Religion zu bewähren hat. Auf dieses Grund- und Hauptargument greift Diderot zurück, um durch dasselbe den Vorzug der natürlichen Religion vor allen „positiven" Religionen zu erweisen. Er geht davon aus, daß eine direkte Entscheidung in dem Wettstreit der einzelnen historischen Religionen nicht zu erreichen ist: denn jede nimmt für sich selbst die unbedingte Überlegenheit in Anspruch und gelangt auf Grund desselben zu einer dogmatischen Verwerfung aller anderen Überzeugungen. Aber diese reine Negativität hat nichtsdestoweniger ihre Grenze. So ausschließend und so streng-abschließend sich jede Religion gegen die andere verhält: so kann und will doch keine die Beziehung zur natürlichen Religion völlig verleugnen. Hier liegt der Mutterboden, dem sich jede von ihnen noch irgendwie verbunden fühlt, und von dem sie sich niemals völlig losreißen kann. Wenn man daher an die einzelnen Glaubenslehren die Frage richtet, welcher anderen sie, unbeschadet ihrer eigenen Suprematie, den zweiten Platz zugestehen würden, so wird man von ihnen eine einhellige Antwort erhalten. Sie alle werden zum mindesten diesen zweiten Platz nicht irgendeiner anderen positiven, sondern lediglich der natürlichen Religion einräumen — und damit ist für den unbefangenen, für den rein-philosophischen Be-

urteiler der Streit entschieden. Für ihn ergibt sich jetzt, wo er die wahre Allgemeinheit und die wahre Ewigkeit allein zu suchen hat: „alles, was einen Anfang gehabt hat, wird dereinst auch ein Ende haben; und umgekehrt wird das, was nicht entstanden ist, auch nicht vergehen. Nun haben Judentum und Christentum ihren Anfang gehabt, und es gibt keine einzige Religion auf Erden, deren Geburtsjahr nicht bekannt wäre, mit Ausnahme der natürlichen Religion. Sie allein also wird niemals enden, während alle andern vergehen werden." Juden und Christen, Mohammedaner und Heiden: sie alle sind nur Häretiker und Schismatiker der natürlichen Religion. Und einzig die letztere ist auch einer wirklichen Bewährung fähig: denn die Wahrheit der natürlichen Religion verhält sich zu der der geoffenbarten Religionen, wie das Zeugnis, das ich mir selbst ablege, zu einem Zeugnis, das ich von andern empfange; wie das, was ich unmittelbar in mir fühle, zu dem, was man mich gelehrt hat. „Jenes Zeugnis finde ich in mir mit dem Finger Gottes geschrieben; dieses haben abergläubische Menschen in Pergament und Marmor aufgezeichnet; jenes trage ich in mir und finde es stets sich selbst gleich; dieses liegt außerhalb meiner selbst und wechselt mit jedem Landstrich und jedem Klima. Das eine nähert und einigt den Kulturmenschen und den Barbaren, den Christen und den Heiden, den Philosophen und das Volk, den Gelehrten und den Ungelehrten, den Greis und das Kind; das andere entzweit Vater und Sohn, waffnet den Menschen gegen den Menschen, setzt den Wissenden und den Weisen dem Haß und der Verfolgung des Unwissenden und des Schwärmers aus." Auch der Einwand, daß die natürliche Religion als die älteste auch die unvollkommenste sein müsse, hält nicht Stich: denn sollte nicht das zeitlich-Ursprüngliche auch das Echte und Unverfälschte — sollte es nicht das „Apriori" aller Religion sein? Und selbst, wenn man den Gedanken der Entwicklung und Vervollkommnung aufnimmt, so ist damit die Frage nicht zugunsten einer einzelnen positiven Religion

und ihrer Glaubenssätze entschieden. Denn woher nehmen wir denn die Gewißheit, daß wir bereits am Ende dieser Entwicklung stehen? Wenn das natürliche Gesetz durch das mosaische, dieses durch das christliche Gesetz vervollkommnet werden konnte — warum sollte dieses nicht durch ein anderes abgelöst werden, das Gott bisher den Menschen noch nicht offenbart hat? [1]). In diesen Sätzen aus Diderots Schrift „De la suffisance de la religion naturelle" klingen, wie man sieht, überall bereits echt Lessingsche Grundmotive an. Auf Lessing weist auch der strenge Unterschied hin, den Diderot durchweg zwischen rationalen und historischen Beweisen macht, und die Schärfe, mit der er betont, daß rein faktische Zeugnisse, so gesichert sie immer erscheinen mögen, niemals den Grad von Sicherheit erlangen können, daß sie als Grundlagen für den Beweis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten dienen können [2]). Mit alledem wird die Kraft der rein theoretischen Gottesbeweise, auf die die Theologie und die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts ihre Systeme gegründet hatte, mehr und mehr erschüttert: das Zentrum der religiösen Gewißheit wird an eine Stelle verlegt, wo es für solche Beweise weder zugänglich noch auf sie angewiesen ist.

Auch die Entwicklung des englischen Deismus zeigt, in aller Vielfältigkeit und bei allem Schwanken innerhalb der einzelnen Begründungsversuche, im wesentlichen die gleiche Grundtendenz. Der Deismus beginnt als ein streng intellektualistisches System: er will die Mysterien, die Wunder, die Geheimnisse aus der Religion verbannen und die Religion in das helle Licht der Erkenntnis rücken. Tolands Schrift „Christianity not mysterious"

1) Diderot, De la suffisance de la religion naturelle IV, XVIII, XXV ff.

2) Vgl. z. B. Diderots Introduction aux grands principes und die Antwort Diderots auf die Einwände gegen diese Schrift. Oeuvres, ed. Naigeon (1798), I, 350.

(1696) bezeichnet schon in ihrem Titel das Motiv, das fortan in der deistischen Bewegung immer wieder zum Durchbruch kommt. Die philosophische Bedeutung des Deismus besteht vor allem darin, daß er, schon in seiner Problemstellung ein neues Prinzip zur Geltung bringt. Denn er geht davon aus, daß die Frage nach dem Inhalt des Glaubens von der Frage nach seiner Form nicht abgelöst werden kann — daß beide Fragen vielmehr nur miteinander zu entscheiden sind. Es ist also nicht allein der Wahrheitsgehalt der einzelnen Dogmen, sondern es ist die Art der religiösen Gewißheit als solcher, auf die hier die Frage gerichtet wird. Hier glaubt sich Toland auf Locke stützen zu können, glaubt er die Grundbegriffe und die Prinzipien von Lockes Erkenntnislehre unmittelbar in die Problematik der Religion einführen und auf sie anwenden zu können. Denn was von der Erkenntnis im allgemeinen gilt, das muß auch für die religiöse Erkenntnis im besonderen zutreffen. Locke hatte den Akt der Erkenntnis generell dadurch definiert, daß er das Gewahrwerden einer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung zwischen Ideen bedeutet. Daraus ergibt sich, daß, da die Erkenntnis ihrem Wesen nach eine Beziehung einschließt, vor allem die Beziehungsglieder dem Bewußtsein in irgendeiner Form gegeben sein und daß sie von ihm klar erfaßt sein müssen. Denn ohne eine solche Erfassung der Fundamente der Relation verliert diese selbst jeglichen Sinn und jede klare Bedeutung. Mit dieser rein methodischen Erwägung aber ist nun nach Toland schon ein wesentliches Prinzip und eine notwendige Schranke für die Gegenstände des religiösen Glaubens gegeben. Die absolute Transzendenz dieser Gegenstände ist abgewehrt; denn wie könnte unser Bewußtsein sich erkennend, sich glaubend und urteilend auf ein Objekt richten, wenn ihm dieses nicht in irgendeiner Weise gegenwärtig, wenn es ihm nicht in irgendeinem eigenen Phänomen repräsentiert wäre? Das

schlechthin-„Irrationale", das über alle menschliche Fassungskraft Hinausgehende aber läßt eben eine derartige „Gegenwart" nicht zu; von ihm läßt sich daher ebensowenig sagen, daß es ist, wie sich bestimmen läßt, was es ist. Der Einwand, daß man sehr wohl der Existenz eines Dinges versichert sein könne, ohne ein einziges Prädikat von ihm zu kennen, ohne irgendetwas über seine Natur aussagen zu können, trifft nicht zu. Denn selbst wenn eine solche Art der Erkenntnis möglich wäre, — welche religiöse Bedeutung ließe sich ihr beimessen? Soll der Glaube nicht in sich selbst vollkommen eitel und sinnleer werden, so muß auch sein Gegenstand irgendwie sinnvoll sein; d. h. er muß gewisse Bestimmungen in sich schließen, die sich „verstehen", die sich klar einsehen lassen. Das in jeglicher Hinsicht Mysteriöse, das allem Verständnis prinzipiell Entrückte, bleibt daher dem Glauben ebensosehr wie dem Wissen fremd. „Könnte irgend jemand sich mit Recht rühmen, daß er eine unfehlbare Erkenntnis davon besitze, daß es ein *Blictri* in der Welt gebe, während er nicht das geringste davon zu sagen wüßte, was denn eigentlich dies *Blictri* sei"? [1]). Aus alledem ergibt sich für Toland, daß es Mysterien immer nur in relativem, nicht in absolutem Sinne geben könne. Wir bezeichnen damit einen Inhalt, der einer bestimmten Art des Erfassens unzugänglich ist, nicht einen solchen, der über alle Möglichkeit des Erfassens überhaupt hinausliegt. Was das Wort: „Mysterium" betrifft, so erklärt Toland, daß es ursprünglich eine Lehre bedeutet habe, die nicht der Vernunft zuwider sei, sondern eine erkannte Wahrheit in sich schließt, die aber aus irgendeinem Grunde einem Teil der Menschheit verborgen bleiben und vor ihm geheim gehalten werden sollte. Der Begriff der „Offenbarung" läßt sich demgemäß dem der natürlichen Religion nicht in der Weise entgegensetzen, daß beide ihrem spezifischen Bestande

1) Toland, Christianity not mysterious, S. 12, S. 128.

nach voneinander geschieden werden. Was sie voneinander scheidet, ist nicht der Inhalt des Kundgegebenen, sondern lediglich die Art und Weise der Kundgebung. Die Offenbarung ist kein eigentümlicher Gewißheitsgrund; sie ist nur eine besondere Form der Mitteilung einer Wahrheit, deren letzte sachliche Begründung und Bewährung in der Vernunft selbst gesucht werden muß.

Auch Tindal geht in seiner Schrift: „Christianity as old as the Creation" (1730) noch von diesem Grundprinzip aus. Er betont, daß natürliche und offenbarte Religion sich nicht in ihrer Substanz, sondern nur in der Weise ihrer Bekanntmachung unterscheiden: die eine ist die innerliche, die andere die äußere Bekundung des Willens eines unendlich-weisen und eines unendlich-gütigen Wesens. Ein solches Wesen aber müssen wir, um es wahrhaft zu denken, vor allem von jeder Einengung, von allen bloß-anthropomorphen Schranken befreien. Und eine unverständliche Enge in ihm würde es bedeuten, wenn es irgendeinen Teil seines Wesens und Waltens in sich selbst verschlöße, oder beides einer einzelnen Zeit und einem einzelnen Volk vor allen anderen zugute kommen ließe. Wie Gott stets sich selbst gleich und wie auch die menschliche Natur in sich selbst einig und unveränderlich ist, so muß auch die Offenbarung ihr Licht nach allen Seiten gleichmäßig spenden. Gott wäre nicht Gott, wenn er, wie z. B. das Dogma der „Gnadenwahl" es will, seine Natur gewissermaßen in sich verstecken, wenn er den einen Teil der Menschheit erleuchten, den anderen im Dunkel lassen oder verblenden könnte. Das wichtigste und wesentliche Kriterium für die Echtheit jeglicher Offenbarung kann daher nur in ihrer Allgemeinheit bestehen; in ihrer Erhabenheit über alle örtlichen und alle zeitlichen Schranken. Das Christentum ist in dem Sinne und in dem Maße wahr, als es dieser Grundbedingung genügt. Es besteht und ist, sofern es an keinen besonderen Raum und an keine besondere Zeit gebunden — sofern es so alt wie die Welt selber ist. Zwischen natürlichem Gesetz

und christlichem Gesetz gibt es dem Gehalt nach keinerlei Gegensatz: das letztere will nichts anderes sein als eine Wiederverkündung dessen, was in dem ersteren niedergelegt und geschrieben ist. Eine solche Verkündung (*a republication of the Law of Nature*), aber ist dem Menschen vor allem in seinem Wissen um das Sittliche gegeben. Hier liegt demgemäß die eigentlich-unfehlbare Offenbarung, die alle anderen an Wert und an Gewißheit übersteigt. So dringt Tindal zu jener Begriffsbestimmung der Religion vor, die später von Kant noch unverändert in seine Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" übernommen werden konnte. Religion ist ihm die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote; sie besteht darin, daß man von allgemeinverbindlichen und allgemeinzugänglichen sittlichen Normen ausgeht, um diese alsdann auf einen göttlichen Urheber zu beziehen und sie als Äußerungen seines Willens anzusehen. Der Schwerpunkt ist jetzt, auch innerhalb der Entwicklung des englischen Deismus, vom bloß-Intellektuellen nach der Seite der reinen „praktischen Vernunft" hin verschoben: der „moralische" Deismus ist an die Stelle des rein „konstruktiven" Deismus getreten [1]).

Die außerordentliche Wirkung, die der englische Deismus auf das gesamte Geistesleben des achtzehnten Jahrhunderts geübt hat, beruht im wesentlichen auf dieser Wendung. Betrachtet man seinen rein theoretischen Gedankengehalt, so scheint die Intensität dieser Wirkung kaum verständlich. Denn unter den Führern dieser Richtung findet sich kein Denker von wirklicher Tiefe und von wahrhaft eigenem Gepräge — und die rein theoretischen Deduktionen, auf die der

1) Über die Einzelheiten dieser Entwicklung vgl. vor allem die eingehende Darstellung bei Leslie Stephen, History of English Thought on the Eighteenth Century, 2 vol, Second edit., London 1881; s. auch Troeltsch, Artikel „Deismus", Ges. Schriften IV, 429 ff. und Hermann Schwarz, Art. „Deismus" in „Pädagogisches Lexikon" (Velhagen & Klasing).

Deismus sich in der Verteidigung seiner Grundansicht stützt, sind oft fragwürdig genug und bleiben in Halbheiten stecken. Stärker als alle diese Deduktionen hat die Gesinnung des Deismus, hat der aufrichtige Wahrheitswille und der sittliche Ernst gewirkt, mit dem er an die Kritik des Dogmas herantrat. Hier liegen seine eigentlichen, innerlich-bewegenden Kräfte. Schon Bayle, der erst am Anfang der deistischen Bewegung steht, hat dies in voller Schärfe erkannt und auf Grund dieser Erkenntnis dem Ethos des Deismus den Sieg prophezeit. „Unser Zeitalter" — so sagt er in seiner Schrift gegen die Aufhebung des Edikts von Nantes — „ist voll von Freigeistern und Deisten. Man verwundert sich darüber; ich aber wundere mich weit mehr, daß es deren nicht noch mehr gibt, angesichts der Verwüstungen, die die Religion überall in der Welt anrichtet, und angesichts der Vernichtung aller Sittlichkeit, die sie zur fast unvermeidlichen Folge zu haben scheint, indem sie, für ihr eigenes zeitliches Wohlergehen, alle nur erdenklichen Verbrechen: den Mord, den Raub, die Verbannung und jegliche Gewalttat begünstigt: Verbrechen, die eine Unzahl anderer Abscheulichkeiten, wie die Heuchelei, die gotteslästerliche Ausübung der Sakramente usf. zur Folge haben" [1]). Der Deismus entspringt der inneren Abwendung von dem Geist, in dem die Glaubenskämpfe der vorangehenden Jahrhunderte geführt worden waren; es drückt sich in ihm die tiefe Sehnsucht nach jener „*pax fidei*" aus, die von der Renaissance erhofft und verheißen, aber nirgends erreicht worden war. Nicht im Glaubenskrieg, sondern im Glaubensfrieden allein — das ist die allgemeine deistische Grundüberzeugung — kann und wird sich uns die Wahrheit und die Wesenheit Gottes erschließen. Denn Gott — so hatte ebenfalls schon Bayle argumentiert — ist ein zu gütiges Wesen, als daß er der Urheber einer so verderblichen Sache sein könnte, wie es die positiven Religionen

1) Bayle, Commentaire philosophique, Oeuvr. div. S. 367.

sind, die den unausrottbaren Samen zu Kriegen, zu Schlächtereien und Ungerechtigkeiten in sich tragen. Auch in Deutschland ist es wesentlich dies Motiv gewesen, dem der Deismus sein unablässiges Vordringen verdankt. In der deutschen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts läßt sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt das Anschwellen der deistischen Bewegung verfolgen. Die Bibliographie und die kritische Besprechung der Literatur der „englischen Freidenker" wird in den Zeitschriften zu einer besonderen, ständig-wiederkehrenden Abteilung [1]). Freilich hat der Kampf um das Recht der „natürlichen Religion" und um das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung in Deutschland niemals die gleiche Schärfe angenommen, die er innerhalb des französischen Kulturkreises besitzt. Denn hier trifft er auf einen anderen Gegner; hier steht er nicht mehr ausschließlich einer Orthodoxie und einer kirchlichen Hierarchie gegenüber, die mit ihrer Autorität und ihrem unbedingten Herrschaftsanspruch die freie Bewegung des Denkens zu unterdrücken strebt, sondern hier bestand die Aufgabe vor allem in der Auflockerung eines religiösen Systems, das selbst schon die mannigfachsten Keime einer neuen Denkart in sich trug. Die Leibnizsche Philosophie wirkt in Deutschland als das geistige Medium, innerhalb dessen sich auch die religiöse Gedankenbildung vollzieht, — und dieses Medium vermag auch die stärksten Gegensätze noch zu umfassen und miteinander zu vermitteln und zu versöhnen. Die Grundtendenz des Leibnizschen Denkens: die Tendenz zur „Harmonie" blieb auch hier lebendig. Im System Christian Wolffs kommt es nirgends zu einer schroffen Trennung zwischen dem Gehalt des Glaubens und dem des Wissens, zwischen Offenbarung und Vernunft. Die Rechte beider sollen vielmehr sorgfältig abgewogen und genau gegeneinander abgegrenzt werden.

1) Näheres über die Ausbreitung des Deismus in Deutschland s. z. B. bei Hettner, Literaturgesch. d. achtzehnt. Jahrhunderts, 3. Aufl. III, 264 ff.

Zwar wird, wie bei Locke und Leibniz, die Wider vernünftigkeit des Glaubensinhalts bestritten; aber daß dieser Inhalt aus der Vernunft allein geschöpft werden könne, daß er keinerlei über vernünftige Bestandteile in sich schließe, wird nirgends behauptet. Vernunft und Offenbarung bleiben als ursprüngliche Erkenntnisquellen anerkannt; sie sollen sich nicht bekämpfen, sondern ergänzen, und sie dürfen gewiß sein, daß kraft dieser Ergänzung ein geschlossenes Ganze, ein einheitlicher Sinn der religiösen Wahrheit zustande kommt. Es gilt, beide Kräfte nicht zum Kampf oder zum Wettstreit gegeneinander aufzurufen, sondern sie derart miteinander zu verknüpfen, daß ihre Übereinstimmung sichtbar wird. Innerhalb der Wolffschen Schule blieb daher noch durchaus Raum für eine Orthodoxie, die an dem wesentlichen Inhalt des Offenbarungsglaubens nicht rütteln ließ, wenngleich die Form, in der dieser Glaube dargeboten wurde, sich allmählich wandelte, und der Anspruch und die Methode der Demonstration allmählich zu immer stärkerer Geltung gelangten [1]). Die Richtung der eigentlichen theologischen „Neuerer" in Deutschland — die „Neologie", wie sie durch Männer wie Semler, Sack, Spalding, Jerusalem u. a. vertreten wird, — geht freilich sodann über dieses Ergebnis hinaus. Sie bedient sich der Vernunft nicht mehr lediglich zur Stütze und zum formalen Beweis eines durch andere Quellen gegebenen und gesicherten Glaubensinhalts; sondern sie will mittels ihrer die Bestimmung eben dieses Inhalts vollziehen. Sie entfernt aus dem Dogma alle Bestandteile, die nicht kraft dieser Bestimmung gewonnen werden können, und sucht sie durch dogmengeschichtliche Untersuchungen als nachträgliche und fremdartige Zusätze zum ursprünglich

1) Näheres über diese Entwicklung s. z. B. bei Troeltsch, Artikel „Aufklärung", Ges. Schriften IV, 370 ff. — Für die Richtung der älteren Wolffianer vgl. bes. die Schriften von Canz, Usus Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia (1733) und Philosophiae Wolffianae consensus cum Theologia (1735).

reinen Glauben zu erweisen. Der Offenbarungs b e s t a n d wird dadurch wesentlich reduziert, während der Offenbarungs-b e g r i f f als solcher zunächst noch unangetastet bleibt. Aber er wird jetzt zu nichts anderem mehr gebraucht, als eben diejenigen Wahrheiten zu sichern und zu sanktionieren, die auch der Vernunft selbst einleuchten und ihr völlig gemäß sind. Der Demonstration im strengen Sinne, dem eigentlich syllogistischen Beweis, tritt jetzt mehr und mehr der reine E r f a h r u n g s b e w e i s entgegen, der jedoch seinerseits nicht in einzelnen historischen Fakten, sondern in rein innerlichen Gewißheiten seinen Grund sucht. „Meine Erfahrung ist mein Beweis", sagt J e r u s a l e m — und die wesentliche Erfahrung, auf die sich aller Erweis der Religion stützen muß, ist ihm jener Seelenfriede, der uns mehr als Vernunft beseligt, und den alle Vernunft für sich allein, als bloß-theoretisches Vermögen, nicht zu gewähren vermag [1]). Die Autorität jeder angeblich-„objektiven" Instanz ist, mit dieser Berufung auf die Subjektivität als das eigentliche und wahrhafte Prinzip jedweder religiösen Gewißheit, verworfen — und es bleibt jetzt nur noch ein Schritt zu tun, um sie auch explizit aufzuheben. Der spätere theologische Rationalismus hat diesen Schritt getan; er hat den gesamten Glaubensinhalt vor das Forum der Vernunft gefordert und die Offenbarung, als eine eigene Erkenntnisquelle, für entbehrlich erklärt. Damit war die Grundforderung des Deismus auch in die

1) Über die Entwicklung der „Neologie" in Deutschland vgl. bes. die Darstellung und das reichhaltige Material bei A n e r , Theologie der Lessingzeit, Halle 1929. — In geschichtlicher Beziehung sind insbesondere die nahen Beziehungen interessant, die zwischen den deutschen „Neologen" des achtzehnten Jahrhunderts und der e n g l i s c h e n Religionsphilosophie des siebzehnten Jahrhunderts bestehen. Der Begriff der „religiösen Erfahrung", wie ihn z. B. Jerusalem vertritt, ist insbesondere bei den Denkern der „Schule von Cambridge" bis ins einzelne vorgebildet. Näheres hierüber in meiner Schrift über die Platonische Renaissance in England (vgl. oben S. 109); bes. S. 19 ff.

Theologie vorgedrungen und hatte deren Widerstand besiegt. Wenn Sack einmal erklärt hatte, die Offenbarung sei das „Fernglas der Vernunft", ohne welches sie die wichtigsten religiösen Wahrheiten entweder überhaupt nicht oder doch nur sehr dunkel erblicken würde, so kann Reimarus ihm entgegenhalten, daß auch dieser Vergleich seine Grenzen habe. Denn wie im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung die Organe der Wahrnehmung zwar geschärft, aber nicht entbehrlich gemacht werden können, wie auch ein Fernglas oder Mikroskop ohne die Gabe des natürlichen Gesichts nutzlos sei, so müsse auch im Geistigen jegliches Wissen zuletzt auf die natürlichen Grundkräfte des Geistes bezogen und an ihnen gemessen werden [1]).

So hat die Bewegung des Deismus zuletzt alle Dämme durchbrochen und alle Schutzwehren überflutet, die man gegen sie aufzurichten versuchte. Trotz der Anspannung aller Kräfte und trotz der von Jahr zu Jahr anschwellenden polemischen und apologetischen Literatur schien ihr endgültiger Sieg nicht aufzuhalten zu sein. Aber hier erwuchs nun dem bedrohten System der Orthodoxie eine neue und völlig unerwartete Hilfe. Es war einer der schärfsten Gegner dieses Systems, der an diesem Punkte unverhofft zu seinem Bundesgenossen wurde. Nicht die theologische Dogmatik, sondern die radikale philosophische Skepsis ist es gewesen, die die Angriffe des Deismus zurückgeschlagen und die seinem Vordringen Halt geboten hat. In England hatte es Samuel Clarke unternommen, noch einmal mit dem Aufgebot alles logischen Scharfsinns den gesamten Inhalt der christlichen Glaubenslehre zu stützen und ihn streng deduktiv aus allgemeingültigen Obersätzen abzuleiten [2]). Diesem Scharfsinn hat selbst Voltaire seine Bewunderung nicht ver-

1) Vgl. Reimarus' Vorrede zu seiner „Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion".

2) Vgl. Clarke, A Demonstration of the Being and Attributes of God, London 1705/06.

sagt: in seinen „Briefen über die Engländer" bezeichnet er Clarke als eine wahre „Denkmaschine" (*une vraie machine à raisonnements*), die den schwierigsten Aufgaben gewachsen sei [1]). Auch später ist Voltaire an dieser Schätzung Clarkes nicht irre geworden: im „Traité de Métaphysique" wird er als einer der ersten „Vernunftkünstler" unmittelbar an die Seite Lockes gestellt [2]). Aber all dieser Aufwand streng-logischer Beweise schien freilich am Deismus abzuprallen, schien gerade die Schwäche der orthodoxen Lehre sichtbar zu machen. In seiner Verteidigung des „Freidenkertums" bemerkt Anthony Collins ironisch, daß niemand an der Existenz Gottes gezweifelt habe, bis Clarke es unternommen, diese Existenz demonstrativ zu erweisen [3]). Was jedoch dem Logiker und Metaphysiker nicht gelang, — das ist dem radikalen Widersacher alles logischen und metaphysischen Dogmatismus gelungen. Hume war es, der den Deismus vor eine neue Frage stellte, und der ihn durch diese Frage aus den Angeln hob. Der Deismus geht, um seinen Begriff der „natürlichen Religion" zu begründen, von der Voraussetzung aus, daß es eine überall sich selbst gleiche „menschliche Natur" gibt, die mit bestimmten Grunderkenntnissen theoretischer wie praktischer Art ausgerüstet und ihrer unbedingt sicher ist. Aber wo finden wir diese menschliche Natur selbst? Ist sie ein empirisch-gegebenes Faktum — oder ist sie vielleicht selbst nicht mehr als eine Hypothese? Und besteht nicht das Grundgebrechen des Deismus darin, daß er dieser Hypothese unbedenklich vertraut, daß er sie seinerseits zum Dogma erhebt? An diesem Dogma setzt Humes Kritik ein. Hume bestreitet den Deismus weder von seiten der Vernunft, noch von seiten der Offenbarung, sondern er will ihn

1) S. Lettre sur les Anglais VII, Oeuvr. XXVI, 33 ff.

2) Traité de Métaphysique, Ch. II, Oeuvr. XXXI, 20 ff.

3) Collins, A discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers, Lond. 1713; näheres bei Leslie Stephen, a. a. O. I, 80.

lediglich mit den Maßstäben der Erfahrung, der reinen Tatsachenerkenntnis messen. Und hier ergibt sich ihm, daß das ganze stolze Gebäude des Deismus auf tönernen Füßen steht. Denn jene „menschliche Natur", auf die er die natürliche Religion gründen wollte, ist selbst keine Wirklichkeit, sondern eine bloße Fiktion. Die Empirie zeigt uns diese menschliche Natur in einem völlig anderen Lichte, als alle konstruktiven deistischen Versuche. Wir werden sie gewahr, nicht als einen Schatz von Grunderkenntnissen, von apriorischen Wahrheiten, sondern als ein dumpfes Gewirr von Trieben; nicht als einen Kosmos, sondern als ein Chaos. Je tiefer wir die Natur des Menschen erfassen und je wahrhafter wir sie beschreiben, um so mehr fällt der Schein des „Vernünftigen", des Rationalen und Geordneten, von ihr ab. Schon im Gebiet unserer theoretischen Vorstellungen hatte sich diese Konsequenz für Hume ergeben. Wir pflegen den „Satz vom Grunde" als Prinzip aller unserer theoretischen Erkenntnis anzusehen und wir glauben, daß er es ist, der all unserem Wissen seinen Zusammenhang und seine innere Festigkeit verleiht. Aber für die schärfere Analyse der Begriffe zergeht dieser Anspruch in nichts. Denn eben der Begriff des Grundes selbst, der unserer Erkenntnis ihren sichersten Halt gewähren sollte, kann für sich keinerlei objektives Fundament aufweisen. Er besitzt keinerlei unmittelbare Evidenz und keinerlei apriorische Bedeutung und Notwendigkeit; er ist selbst nur ein Produkt des Spieles unserer Vorstellungen, die sich nicht nach objektiv-rationalen Prinzipien miteinander verknüpfen, sondern die in ihrer Verbindung lediglich dem Spiel der Einbildungskraft folgen und deren mechanischen Gesetzen gehorchen. Und das gleiche gilt, in noch stärkerem Maße, von unseren religiösen Vorstellungen. Ihr angeblich-objektiver Gehalt, ihr erhabener Sinn, löst sich in Schein auf, sobald wir zu ihren eigentlichen Quellen zurückgehen, sobald wir uns die Art ihres Werdens und ihrer Entstehung vergegenwärtigen. Wir entdecken als-

dann auf ihrem Grunde weder einen ursprünglich-spekulativen, noch einen ursprünglich-ethischen Inhalt. Nicht das Nachsinnen über die ersten Prinzipien des Seins und über die Gründe der Weltordnung, nicht die Hingabe an ein Wesen von unendlicher Weisheit und Güte ist das, was die ersten Gottesvorstellungen hervorgetrieben hat, und was sie stützt und aufrecht erhält. Derlei rein„philosophische" Erwägungen haben über die Menge keine Gewalt. Der Mensch hat nicht als Philosoph begonnen, und es ist eine trügerische und vergebliche Hoffnung, daß er je als Philosoph enden werde. Er untersteht nicht der Herrschaft einer abstrakten „Vernunft", sondern er unterliegt der Gewalt seiner Triebe und Leidenschaften. Und aus ihnen wachsen nicht nur die ersten religiösen Vorstellungen und Glaubenssätze hervor, sondern in ihnen bleiben sie auch dauernd verwurzelt. Nicht der Gedanke, nicht der sittliche Wille hat sie gebildet, und nicht von ihnen empfangen sie ihre Nahrung. Die Affekte der Hoffnung und Furcht sind es vielmehr, die den Menschen zuerst zum Glauben hingeführt haben, und die ihn ständig bei ihm festhalten. Hier erst dringen wir zu der eigentlichen Urschicht des Religiösen vor. Die Religion hat weder einen logischen, noch hat sie einen ethischen Grund, sie hat lediglich eine anthropologische Ursache. Sie geht hervor aus der Furcht vor übernatürlichen Mächten und aus dem Wunsche des Menschen, sie sich geneigt und sie seinem Willen gefügig zu machen. Auch hier ist es somit das Spiel der Leidenschaft und das Spiel der Einbildungskraft, das das Getriebe unseres religiösen Lebens beherrscht und lenkt. Die Superstition, der Aberglaube, die Dämonenfurcht bilden die eigentlichen Wurzeln der Gottesvorstellung. Und man glaube nicht, dieser Folgerung dadurch entgehen zu können, daß man auf die höheren, rein-„geistigen" Religionen verweist, die sich weit über diese Anfänge der „primitiven" Gottesvorstellung erhoben hätten. Denn auch dieses Argument wird zunichte, wenn man die Religion, statt in ihrer rationalen Umdeutung

und in ihrer idealistischen Verkleidung, vielmehr in ihrer nüchternen empirischen Wirklichkeit sieht. Hier ergibt sich vom Beginn der Religion bis zu ihrem Ende, von ihren Niederungen bis hinauf zu ihren höchsten Gipfeln, immer dasselbe Bild. Dieselben psychologischen Grundkräfte, die über der ersten Entstehung der Religion gewaltet haben, bestimmen auch ihren weiteren Gang und bleiben in ihrer gesamten Entwicklung lebendig. Die Superstition nimmt andere und immer-verfeinerte Formen an; aber ihr innerstes Wesen wird dadurch nicht geändert. Wagen wir es, den Schleier von Worten, von abstrakten Begriffen, von sittlichen Vorstellungen wegzuziehen, in den sich die „höheren" Religionen einhüllen, — so finden wir, daß die Gestalt der Religion allenthalben die gleiche ist. Das „*Credo quia absurdum*" erweist hier immer und überall seine alte Kraft. Kann es einen ärgeren logischen Widersinn geben, als das Dogma der Transsubstantiation; gibt es etwas ethisch-Verderblicheres, der menschlichen Gesellschaft Schädlicheres, als die Glaubenssätze der positiven Religionen? Was die „höhere" Religion von der niederen unterscheidet, ist nur dies, daß in ihr zu dem Motiv von Hoffnung und Furcht ein drittes Motiv hinzutritt, das der intellektuellen Verfeinerung entspringt, das aber im rein sittlichen Sinne eher einen Rückgang, denn einen Fortschritt bedeutet. Es ist das Motiv der Schmeichelei, das den Menschen dazu antreibt, seine Götter über alles Maß irdischer Vollkommenheit zu erhöhen und ihnen immer erhabenere Prädikate zuzusprechen. Aber wenn man näher zusieht, und wenn man statt der menschlichen Vorstellungen vielmehr das menschliche Verhalten befragt, so zeigt sich, daß, ungeachtet all dieser geistig-sittlichen Erhöhung, alles beim alten geblieben ist. Der allgütige, der allweise und gerechte Gott des Christentums wird in dem Bilde, das der Calvinismus von ihm entworfen hat, zu einem ebenso grausamen, tückischen und willkürlichen Tyrannen, wie ihn nur jemals eine primitive Religion gefürchtet und

verehrt hat. Die Deisidämonie, die Dämonenfurcht, liegt also auch auf dem Grunde aller höheren religiösen Vorstellungen — und sie ist dadurch nicht besser geworden, daß sie sich nicht mehr offen zu äußern wagt, daß sie all die Gebrechen, die die primitive Religion naiv zur Schau stellt, heuchlerisch vor sich selbst wie vor anderen zu verbergen trachtet [1]).

Das ist die „natürliche Geschichte der Religion", wie Hume sie zeichnet — und mit der er den deistischen Begriff der „Naturreligion" ein für allemal beseitigt und als einen bloßen philosophischen Traum erwiesen zu haben glaubt. So war es die Philosophie selber, die jetzt das System des Offenbarungsglaubens von seinem gefährlichsten Gegner befreite. Aber der Schnitt, der durch das scharfe Messer der Humeschen Analyse geführt wurde, war freilich auch für dieses System selber zum tödlichen Schnitt geworden. Gegenüber der offenbarten wie gegenüber der natürlichen Religion behält die Skepsis das letzte Wort. „Welch ein edles Vorrecht der menschlichen Vernunft ist es, daß sie sich zur Erkenntnis des höchsten Wesens erhebt, und daß sie imstande ist, von den sichtbaren Werken der Natur auf ein so erhabenes Prinzip, wie ihren höchsten Schöpfer zu schließen! Aber man betrachte die Kehrseite der Medaille. Man überblicke den Gang der Religion bei den meisten Völkern und zu fast allen Zeiten; man prüfe die religiösen Prinzipien, die wirklich in der Welt geherrscht haben. Dann wird man sich schwerlich davon überzeugen können, daß sie etwas anderes gewesen sind, als die Fieberträume von Kranken. . . . Es gibt keinen noch so großen theologischen Widersinn, der nicht bisweilen von Männern mit dem schärfsten Verstand und von höchster geistiger Kultur verteidigt worden ist; keine noch so strengen religiösen Vorschriften, die nicht ihre Anhänger unter den sinnlichsten und verworfensten Menschen gefunden hätten . . . Das Ganze der Welt ist ein Rätsel, ein unerklärliches Myste-

1) Zum Ganzen s. Hume, The Natural History of Religion, Sect. I ff., Sect. VI, XIII—XV.

rium. Zweifel, Ungewißheit, Enthaltung des Urteils sind das einzige Ergebnis, zu dem die schärfste und sorgsamste Untersuchung dieser Frage uns führen kann. Aber so groß ist die Schwäche der menschlichen Vernunft, und so stark ist die unwiderstehliche Ansteckung durch die allgemeine Meinung, daß selbst dieser bewußte und methodische Zweifel sich kaum aufrecht erhalten ließe, wenn wir nicht, indem wir unsern Gesichtskreis erweitern, eine Art des Aberglaubens der anderen entgegensetzen und damit beide, im Streit gegeneinander, vernichten könnten — während wir selbst, mitten im Toben ihres wütenden Kampfes, uns ihnen entziehen und uns in die ruhigen, wenngleich dunklen Gefilde der Philosophie flüchten“ [1]).

Indessen ist der Weg, den Hume beschreitet und den er bis ans Ende durchmessen hat, nicht der Weg des achtzehnten Jahrhunderts gewesen. Dieses Jahrhundert vertraute zu sehr der Kraft der Vernunft, um ihr an diesem lebenswichtigen Punkte entsagen zu können. Es wollte sich nicht dem Zweifel preisgeben, sondern es drang auf eine klare und sichere Entscheidung. So ist denn Humes „Natürliche Geschichte der Religion“ innerhalb der Geistesgeschichte der Aufklärung eine vereinzelte Erscheinung geblieben. Denn noch blieb ein anderer Weg möglich, der nicht zu jener schroffen Trennung von Vernunft und Erfahrung, wie sie innerhalb der Humeschen Lehre gilt, hinführte, sondern der die Ansprüche beider miteinander zu verknüpfen und miteinander zu versöhnen schien. Der abstrakte Begriff der „natürlichen Religion“ mußte mit einem bestimmten Inhalte erfüllt werden, um den skeptischen Angriffen, die gegen ihn gerichtet worden waren, standhalten zu können. Er durfte nicht länger eine bloße Forderung bleiben; sondern es mußte gezeigt werden, wie das, was er will und besagt, mitten in dem wirklichen Leben der Religion seine Stätte hat. Nicht von seiten der

1) Hume, a. a. O. Sect. XV.

Vernunft allein, sondern von seiten der Geschichte mußte sich dieser Begriff zu begründen versuchen. Durch diese Aufgabe, zu der sich das Denken des achtzehnten Jahrhunderts mit innerer Notwendigkeit hingeführt sieht, sieht es sich vor ein allgemeines Problem gestellt, das es nunmehr mit seinen methodischen Mitteln in Angriff nehmen muß. Es gilt, das Verhältnis zu verstehen, das zwischen Religion und Geschichte obwaltet; es gilt zu begreifen, wie beide sich aufeinander beziehen und sich wechselseitig bedingen, und wie innerhalb dieses Bedingungszusammenhangs erst die eigentliche, die konkrete Wirklichkeit der Religion erwächst.

III. Religion und Geschichte.

Die noch immer herrschende und, wie es scheint, unausrottbare Vorstellung, daß das achtzehnte Jahrhundert der geschichtlichen Welt fremd und verständnislos gegenübergestanden habe, daß seine Denkweise schlechthin „unhistorisch" gewesen sei, wird schon durch einen Blick auf die Entwicklung der religiösen Problematik unmittelbar und schlagend widerlegt. Denn die innere Wandlung, die hier einsetzt, ist eben dadurch bedingt, daß die Religion sich der Herrschaft des metaphysischen und theologischen Denkens entringt und sich einen neuen Maßstab, eine neue Norm der Beurteilung, erschafft. Diese Norm ist keine einfache; sie ist vielmehr auf zwei voneinander verschiedene Momente gegründet, die sie vereint und die sie miteinander in Einklang zu setzen sucht. Was sich in ihr darstellt, ist eine Synthese rationalen und historischen Geistes. Die Vernunft wird auf die Geschichte, die Geschichte auf die Vernunft bezogen: und in dieser Wechselbeziehung wird eine neue religiöse Gesamtanschauung und ein neues religiöses Erkenntnisideal gewonnen. Vernunft und Geschichte werden klar geschieden und in einer ständigen Spannung gegeneinander erhalten, auf welcher die gesamte

innere Bewegung des religiösen Denkens im achtzehnten Jahrhundert beruht. Weit entfernt, hier zu einer einfachen Nivellierung fortzuschreiten, durch die die Geschichte der Vernunft aufgeopfert und in sie aufgehoben würde, wird ihre Polarität anerkannt und aufs schärfste herausgearbeitet. Aber dieses polare Verhältnis schließt nach der Grundüberzeugung der Aufklärungsphilosophie ein ideelles Gleichgewicht zwischen den beiden entgegengesetzten Kräften nicht aus: ist es doch e i n Sein und e i n e Wahrheit, die sich uns in der Vernunft wie in der Geschichte jeweils in anderer Form, aber in ihrem Kern und Wesensgehalt übereinstimmend, enthüllen. So gilt es, der Geschichte den Spiegel der Vernunft vorzuhalten und ihr Bild in diesem Spiegel zu erblicken; zugleich aber muß auch alles Rationale *sub specie* der Geschichte gesehen werden. In ihrer Tendenz und in ihrer Zielsetzung wirken beide Auffassungen zusammen. Die Besinnung auf die ewigen und unveränderlichen Grundnormen der Vernunft muß mit der Betrachtung der Art, wie diese Normen sich geschichtlich entfalten, wie sie sich im Lauf der empirisch-historischen Entwicklung verwirklicht haben, Hand in Hand gehen. Erst aus dem Miteinander und aus dem Gegeneinander dieser beiden Betrachtungsweisen erwächst die wahrhafte „Aufklärung" des Geistes. Zur Gewißheit vom S e i n des Geistes gehört als unentbehrliches und integrierendes Moment das Verständnis seines W e r d e n s; aber andererseits kann freilich dieses Werden nicht erfaßt und nicht in seinem eigentlichen Sinn erkannt werden, wenn es nicht auf ein unveränderliches Sein bezogen und an ihm gemessen wird.

Ihre erste und schwerste Probe hatte diese neue Grundanschauung dort zu bestehen, wo sie sich dem eigentlichen Fundament der religiösen Gewißheit gegenübergestellt sah — wo es sich darum handelte, den W a h r h e i t s g e h a l t d e r B i b e l zu bestimmen und ihn methodisch klar und sicher abzugrenzen. Schon die F r a g e , die hiermit gestellt

und der Anspruch, der in ihr erhoben wurde, bedeutete eine Revolution der religiösen Denkart. Denn beide schlossen einen bewußten Bruch mit dem Prinzip der Verbalinspiration in sich, das auch durch die Reformation nirgends erschüttert, sondern durch sie nur um so strenger und schroffer aufgerichtet worden war. Das wesentliche Streben der Reformation ging dahin, die Wahrheit der Schrift als in sich einig und einzig, als ungebrochen und unbeschränkt zu erweisen — und sie ließ sich in dieser ihrer Ganzheit und Unbedingtheit nur behaupten, wenn es innerhalb der Bibel keine Trennung und keine Teilung gab. Jedes Wort, ja jeder Buchstabe sollte an Wert und Heiligkeit dem Ganzen gleichstehen; mußte die volle Geltung der Offenbarungsgewißheit für sich in Anspruch nehmen. Aber schon im siebzehnten Jahrhundert vermag sich diese Forderung nur noch mit Mühe gegen den vordringenden philosophischen Geist zu behaupten. Denn das Cartesische Prinzip des methodischen Zweifels kann auch vor ihr nicht Halt machen. Descartes selbst wird freilich nicht müde, zu versichern, daß seine Neuerung lediglich das Wissen, nicht den Glauben betreffe; in allem, was in das Gebiet des theologischen Dogmas eingreift, erklärt er ausdrücklich seine Unterwerfung unter die Autorität der Schrift und der Kirche. Aber schon seine nächsten Schüler und Nachfolger treten aus dieser vorsichtigen Zurückhaltung heraus. Selbst diejenigen Denker, die von der reinsten individuellen Frömmigkeit beseelt sind, und die die Grundanschauungen des Cartesianismus vor allem zur Erweckung und Vertiefung des rein religiösen Geistes brauchen und nutzen wollen, vermögen sich dieser Bewegung nicht zu entziehen. Aus dem Kreise der Oratorianer ist die erste Schrift hervorgegangen, die schon in ihrem Titel eine kritische Geschichte der biblischen Bücher verlangt, — und ihr Verfasser, Richard Simon, ist durch Malebranche angeregt und dessen persönlicher Freund. Hier wird bereits die Echtheit der einzelnen biblischen Bücher geprüft, und über ihre Entstehung

werden Hypothesen aufgestellt, die an den Grundfesten der orthodoxen Anschauung rütteln. Noch bleibt diese erste Prüfung im Kreise der Kirche selbst beschlossen, ja sie will mittelbar den Zwecken der katholischen Kirche dienen: denn was Simon durch seine Kritik erweisen will, ist der Umstand, daß das protestantische Vertrauen auf die alleinige Wahrheit der Bibel und die darauf gegründete Zurückweisung jeder anderen religiösen Autorität jedes Grundes entbehre. Die Bibel vermag für sich allein keinen unbedingten und völlig-ausreichenden Schutz gegen den Zweifel darzubieten; sie muß durch andere Instanzen, durch das übereinstimmende Zeugnis der kirchlichen Tradition, ergänzt und gestützt werden [1]). Der Durchbruch zu einer freieren historischen Auffassung und Würdigung der Schrift ist daher hier noch nicht erfolgt; soweit die Geschichte zur Entscheidung aufgerufen wird, wird sie selbst dem orthodox-kirchlichen Glauben eingefügt und für seine Ziele verwendet. Erst Spinoza wagt es, hier die wirklich-einschneidende und entscheidende Frage zu stellen. Sein Theologisch-politischer Traktat ist der erste Versuch einer philosophischen Rechtfertigung und philosophischen Fundierung der Bibelkritik. Es muß auf den ersten Blick seltsam und paradox erscheinen, daß gerade Spinoza diese Leistung zufällt. Denn erwägt man das Ganze seiner Metaphysik und ihren logischen Urgrund, so scheinen beide spezifisch-historischen Einsichten in keiner Weise günstig zu sein. Was Spinoza sucht, und worin er den letzten Ursprung aller Gewißheit sieht, ist nicht das Werden, sondern das reine Sein; nicht die empirische Veränderung, sondern der unveränderliche Wesensgrund und die in sich beschlossene und ruhende Wesenseinheit der Dinge. Sie allein sind einer adäquaten Erfassung zugänglich; während alles endliche, abgeleitete, besondere Dasein nur im Medium der „Imagination" erfaßt werden kann. Alles Wissen von der Zeit und von

1) Vgl. Richard Simon, Histoire critique du vieux Testament, Paris 1678.

zeitlichen Verhältnissen gehört diesem Medium an; es ragt in die Sphäre der philosophischen Erkenntnis, der Erkenntnis *sub specie aeterni*, nicht empor und muß von dieser vielmehr überwunden und liegen gelassen werden, wenn sie ihre eigene Vollendung gewinnen soll. Von hier aus scheint jede Anerkennung einer im engeren Sinne „historischen" Wahrheit verschlossen zu sein, scheint diese, wenn man sie in voller Strenge versteht, zu einer „*contradictio in adjecto*" werden zu müssen. Und doch ist es Spinoza gewesen, der als erster den Gedanken der Geschichtlichkeit der Bibel in voller Schärfe erfaßt, und der ihn in nüchterner Schärfe und Sachlichkeit durchgeführt hat. Geht man den Spuren dieses Gedankens nach und sucht man seine Stellung im Gesamtsystem Spinozas aufzuweisen, so findet sich, daß er keiner unmittelbar historischen Tendenz, keinem selbständigen Interesse an der geschichtlichen Methodik als solcher entsprungen ist, sondern daß er eine mittelbare Folgerung aus den logischen Prämissen des Systems darstellt. Es ist der Monismus Spinozas, der nicht nur an der Sonderstellung der Bibel, sondern der bereits an der Sonderstellung des Geistigen überhaupt Anstoß nimmt. Ausdehnung und Denken, Natur und Geist, die Ordnung der Dinge und die Ordnung der Ideen sind nicht zwei verschiedene und grundsätzlich voneinander getrennte, sondern identische, auf dem gleichen Grundgesetz beruhende Ordnungen. So darf auch die Betrachtung des historischen Seins von der des natürlichen nicht losgelöst werden, sondern beide müssen unter dem gleichen Gesichtspunkt durchgeführt werden. „Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte

der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten. Auf diese Weise wird jeder (wenn er eben keine anderen Prinzipien und Daten zur Erklärung der Schrift und zur Darlegung ihres Inhalts zuläßt als nur solche, die aus der Schrift selbst und aus ihrer Geschichte entnommen sind) ohne die Gefahr eines Irrtums immer fortschreiten und das, was unsere Fassungskraft übersteigt, gerade so sicher besprechen können als das, was wir durch natürliche Erleuchtung erkennen" [1]). Das ist das schlichte und doch so entscheidende und in seinen Folgerungen so weitreichende Prinzip, das Spinoza vertritt: daß er das Sein, daß er die „Natur der Dinge" nicht von der Bibel aus deuten, sondern daß er die Bibel selbst als einen Teil des Seins, und somit als dessen allgemeinen Gesetzen unterstehend, begreifen will. Sie ist nicht der Schlüssel der Natur, sondern sie ist ein Stück von ihr, und sie ist daher nach den gleichen Regeln zu behandeln, die für jede Art der empirischen Erkenntnis gelten. Wie ließen sich auch von der Bibel absolute Wahrheiten, metaphysische Einsichten über das Grundprinzip der Dinge, über die *natura naturans*, erwarten, da sie selbst vielmehr ein durchaus Bedingtes und Vermitteltes ist, da sie ihrem ganzen Umfang nach der *natura naturata* angehört? Der Weg, sie zu deuten und zu verstehen, der Weg, um zu ihrer relativen Wahrheit durchzudringen, kann daher in nichts anderem bestehen als darin, sie mit den Mitteln der empirischen Forschung zu behandeln und zu befragen. Die Schwierigkeiten, die sie enthält, lösen sich, die unverkennbaren Widersprüche heben sich, wenn man jeden Text an seinen rechten Platz stellt: wenn man ihn nicht als zeitlosgültige Wahrheit nimmt, sondern ihn aus den Besonderheiten seiner Entstehung und aus der Individualität seines Verfas-

1) Spinoza, Tractatus theologico-politicus, Cap. 17; deutsche Ausgabe von Carl Gebhardt, Leipz. 1908, Philos. Bibliothek, Bd. 93, S. 135.

sers erklärt. Der Theologisch-politische Traktat will eine derartige Erklärung durchführen, die freilich, gemessen an den Resultaten der späteren wissenschaftlichen Bibelkritik, oft seltsam und willkürlich genug anmutet. Aber der methodische Grundsatz als solcher wird durch diese offensichtlichen Schwächen und Mängel nicht berührt; und er konnte trotz allen Anfeindungen, die Spinozas Traktat erfuhr, nicht wieder verloren gehen.

Eine unmittelbare Einwirkung auf die Forschung des achtzehnten Jahrhunderts scheint freilich Spinoza kaum geübt zu haben. Man vermeidet sorgsam, seinen Namen zu nennen; und die Kenntnis seiner Lehre fließt nur noch aus mittelbaren und vielfältig getrübten Quellen. Bayles Darstellung und Kritik tat das ihre, um die Diskussionen über den Spinozismus in eine falsche Bahn zu lenken und sie unter einen durchaus einseitigen und irrigen Gesichtspunkt zu stellen. Die Idee und die Forderung der historischen Bibelkritik aber wird durch dies alles in ihrem Fortgang nicht aufgehalten. Sie ist in ständigem Vordringen, wobei sie sich freilich weniger auf allgemeine methodische und philosophische Erwägungen als auf das große Vorbild des Humanismus und auf sein spezifisches Wissensideal stützt. Nicht Spinoza, sondern Erasmus ist der eigentliche geistesgeschichtliche Führer dieser Bewegung. In seiner kritischen Ausgabe des Neuen Testaments hatten die religiöse Grundgesinnung und das Ethos des Humanismus ihre erste klassische Ausprägung erfahren. Erasmus ist davon durchdrungen, daß die Herstellung des reinen Bibel t e x t e s zugleich die Restitution der reinen christlichen L e h r e bedeuten würde. Wenn es gelingt, diesen Text von allen späteren Zutaten und von allen willkürlichen Verfälschungen zu reinigen: dann wird in ihm von selbst das Bild des reinen Christentums in seiner erhabenen Schlichtheit, in seiner sittlichen Grund- und Urbedeutung hervorleuchten. Dieselbe Gesinnung ist es, die die Arbeit von Erasmus' größtem Schüler, von Hugo G r o t i u s be-

seelt. In Grotius' umfassendem, an allen Quellen der humanistischen und theologischen Gelehrsamkeit genährten Geist ersteht zum erstenmal der vollständige Plan der wissenschaftlichen Bibelkritik; und seine „Annotationes" zum Alten und Neuen Testament haben auch der Forschung des achtzehnten Jahrhunderts den Weg bis ins einzelne vorgezeichnet. Ernesti spricht mit höchster Bewunderung von diesem Werk, auf das er sich ausdrücklich als sein Vorbild beruft. In Semlers „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon" (1771) hat dann diese Entwicklung bereits ihren ersten Abschluß erreicht. Die philosophische Kritik hat fortan dieser Arbeit wenig hinzuzusetzen; sie begnügt sich im allgemeinen damit, auf ihre Resultate hinzuweisen und die systematischen Folgerungen aus ihnen zu ziehen. In Diderots Artikel „*Bible*" der Enzyklopädie findet sich bereits eine fast vollständige Skizze der Grundrichtungen und Grundaufgaben der Bibelkritik. Er stellt die verschiedenen Kriterien fest, an denen die Echtheit der einzelnen Bücher der Schrift gemessen werden muß; er verlangt eine sorgfältige Analyse des Gehalts dieser Bücher, eine Untersuchung der Umstände, unter denen sie geschrieben sind, und eine genaue Bestimmung ihrer Abfassungszeit. Das Prinzip der Verbalinspiration hat damit ein für allemal seinen Halt verloren: die geschichtliche Auffassung und Beurteilung ist in den Kern des theologischen Systems vorgedrungen.

Aber war damit nicht, trotz allen Ableugnungen, ein Abfall von dem eigentlichen Geist dieses Systems vollzogen? War es nicht ein gefährliches Gift, das die Theologie mit diesem neu erwachten historischen Sinn in sich aufgenommen hatte? Blickt man auf Spinoza zurück, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß für ihn der Gedanke der Geschichtlichkeit der Bibel eine wesentlich-negative Tendenz in sich schloß. Denn für ihn bleibt jegliches Wissen, das sich auf bloß-zeitliche Verhältnisse bezieht und beschränkt, ein für allemal der bloßen „Imagination" verhaftet. Ein

solches Wissen kann uns niemals eine adäquate Idee, eine streng-objektive Einsicht vermitteln. Es bleibt im Bereich des bloß-Subjektiven, des schlechthin-Anthropomorphen gefangen. Die Bibel als ein Zeitlich-Bedingtes zu erkennen und zu behandeln: das ist daher für Spinoza gleichbedeutend damit, sie als einen Inbegriff solcher Anthropomorphismen anzusehen. Sie wird damit endgültig aus dem Kreis der philosophischen Wahrheit, die nicht in der „*imaginatio*" erfaßt, sondern nur in der „*ratio*" und „*intuitio*" begriffen werden kann, herausgewiesen. Was daher von der religiösen Auffassung und innerhalb der religiösen Grundstimmung als die höchste Gewähr aller „Inspiration" angesehen wird, das ist für Spinoza vielmehr ihre Schwäche und ihr unaufhebbarer Mangel. Die Gewalt, mit der sie den einzelnen ergreift und sich ihn völlig unterwirft, die Art, wie sie ihn zum bewußtlosen und willenlosen Werkzeug in den Händen einer anderen, scheinbar höheren Macht werden läßt: dies alles hebt die Möglichkeit ihrer eigentlichen und strengen Wahrheit auf. Denn alle Wahrheit ist an die Bedingung der inneren Freiheit und der rationalen Einsicht geknüpft. Sie kann nur errungen werden, sofern die Herrschaft der Affekte und die Herrschaft der Einbildungskraft beschränkt und beide dem strengen Gebot der Vernunft untergeordnet werden. Die Steigerung des Affekts, die Stärke der Einbildung, wie sie im religiösen Seher, im Propheten hervortritt, ist daher der sicherste Beweis dafür, daß wir es in seinen Visionen weder mit der Aufdeckung eines objektiven Wahrheitsbestandes, noch mit der Verkündung eines allgemeingültigen, bindenden und verpflichtenden Gebots zu tun haben, sondern daß all diese Verkündung im Subjektiven gebunden bleibt; daß der Prophet, indem er von Gott zu sprechen behauptet, in Wahrheit immer nur von sich selbst spricht und uns seine eigenen innern Zustände sichtbar macht. In den einleitenden Kapiteln des „Theologisch-politischen-Traktats", die von der Prophetie handeln, wird diese These in aller Schärfe durchge-

führt. Es wird gezeigt, wie das Bild Gottes sich in jedem einzelnen Propheten verändert, wie es die Form seiner Vorstellung und die Farbe seiner Gemütsstimmung annimmt. Je nach der Anlage ihres Temperaments, ihres Vorstellungsvermögens und je nach den Anschauungen, in denen sie vorher gelebt hatten, wandeln sich die Weissagungen der Propheten. „Wie einer ist, so ist sein Gott": dem Milden ist er mild, dem Zornigen zornig, dem Bedrückten und Traurigen düster und streng, dem Heiteren gütig und verzeihend[1]). Will man den Grundgedanken von Spinozas Bibelkritik in der Sprache seines Systems ausdrücken, die freilich der Theologisch-politische Traktat nicht sprechen kann und darf, so läßt sich sagen, daß in keiner prophetischen Vision die „Substanz", die Natur und Wesenheit Gottes dargestellt sein kann, sondern daß in ihr immer nur ein bestimmter „Modus" sich äußert und von sich selbst Kunde gibt. Und mehr als irgendwo gilt hier der Satz, daß alle Determination Negation ist. Der Kern und der Sinn des Göttlichen kann durch eine derartige Äußerungsform nicht ans Licht gezogen werden, sondern er wird vielmehr durch sie vernichtet. Der Charakter des Göttlichen ist seine Universalität, die jede Beschränkung im Individuellen und jede Bindung an Individuelles ausschließt. Die Wunder der Bibel und ihre prophetischen Visionen verstoßen gegen diese erste philosophische Grundgewißheit. Sie suchen Gott im Einmaligen und Zufälligen, statt ihn im Allgemeinen und Notwendigen zu suchen. Das Wunder als Eingriff in die Naturordnung, als Durchbrechung ihrer allgemeinen Gesetze gedacht, ist schlechthin widergöttlich; denn eben diese Gesetze sind es, worin die Wahrheit und Wesenheit Gottes besteht, und worin sie sich bezeugt. „Da alles nur nach dem göttlichen Ratschluß allein mit Notwendigkeit wahr ist, so folgt daraus mit völliger Klarheit, daß die allgemeinen Naturgesetze nur Gottes Ratschlüsse

1) Vgl. bes. Theolog.-polit. Traktat, Kap. 2, deutsche Ausgabe (Gebhardt), S. 41.

sind, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn daher in der Natur etwas geschehen würde, das mit ihren allgemeinen Gesetzen in Widerspruch stünde, so würde es auch dem Ratschluß, dem Verstand und der Natur Gottes notwendig widersprechen, oder wenn jemand behaupten wollte, Gott tue etwas entgegen den Naturgesetzen, so müßte er zugleich auch behaupten, Gott tue etwas seiner eigenen Natur entgegen, was höchst widersinnig ist“ [1]). Der Glaube an Wunder im eigentlichen Wortsinne ist daher für Spinoza die eigentliche Perversion des Religiösen: das Wunder verkünden heißt Gott leugnen. Und nicht anders steht es mit all jenen subjektiv-religiösen Bekundungen und Offenbarungen, die von einzelnen Individuen ausgehen, und die nur diese besondere Natur ausdrücken. Alle Besonderheit ist Aufhebung des Allgemeinen; alle Geschichtlichkeit ist Einengung, Trübung und Verwischung des Rationalen. Indem daher Spinoza die geschichtliche Betrachtung in die Religion einführt, kann und soll dies nicht ihrer philosophischen Rechtfertigung, sondern es kann nur ihrer Beschränkung, nur der Einsicht in die unaufheblichen Grenzen ihres Gewißheitscharakters dienen.

Nun aber vollzieht sich in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts die merkwürdige Wendung, daß der einzige große Denker, der hier Spinoza wirklich verstanden, der seine Grundgedanken bis zum letzten durchdacht und kongenial erfaßt hat, an eben diesem Punkte über ihn prinzipiell hinausschreitet. Lessing erst ist es gewesen, der das Bild Spinozas von all jenen Verzerrungen befreit hat, die es durch die theologischen und philosophischen Gegner erfahren hatte. Er sieht als der erste Spinozas Lehre in ihrer eigenen Gestalt; und er gibt sich, ohne Bedenken und Vorurteil, dieser Lehre hin; ja es scheint, als ob er gegen Ende seines Lebens dem logischen Zwang und der systematischen

1) Theol.-polit. Traktat, Kap. 6, a. a. O. S. 112 f.

Geschlossenheit dieser Lehre nichts Entscheidendes und Wesentliches mehr entgegenzusetzen hätte. Das Gespräch mit Jacobi zeigt Lessing, dem ersten Anschein nach, als überzeugten Spinozisten. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ Πᾶν: ich weiß nichts anderes." Aber die ganze Größe von Lessings Denken, seine grandiose Unbefangenheit und Aufnahmefähigkeit, wie seine Originalität und Tiefe, zeigt sich nun eben darin, daß er in eben dieser Anerkennung Spinozas zugleich den ersten Schritt zu seiner immanenten, zu seiner rein-methodischen Überwindung tut. Der produktive Grundzug in Lessings Kritik tritt hier nicht minder klar als im Gebiet der ästhetischen und literarischen Kritik hervor. Lessing scheint in den wichtigsten und wesentlichsten Punkten die Anschauung Spinozas zu übernehmen; aber in eben dieser Rezeption hat er sie mit seinem eigenen Wesen und Denken durchdrungen und sie damit von Grund aus gewandelt. Wie für Spinoza, so scheidet auch für Lessing die religiöse Beweiskraft des Wunders aus. Auch er sieht das echte Wunder fortan nicht mehr im Besonderen, sondern im Allgemeinen; nicht mehr im Zufälligen, sondern im Notwendigen. Die „Wunder der Vernunft", wie Leibniz sie genannt hatte, sind ihm das eigentliche Zeugnis und das Siegel des Göttlichen. So hält Lessing mit Spinoza an der Einheit und Allgemeinheit des Naturbegriffs fest, und zugleich mit ihr verficht auch er die Forderung der reinen Immanenz. Gott ist auch für ihn keine außerweltliche, sondern eine innerweltliche Macht; keine Gewalt, die von außen her in unsere Erfahrungswelt eindringt und einbricht, sondern eine Kraft, die sie innerlich durchdringt und gestaltet. Aber die Art dieser Gestaltung sieht Lessing in einem völlig anderen Licht, als Spinoza es getan hatte. Worin dieser zuletzt nur Trug und Schein zu erblicken vermochte, da sieht er eine neue, wesenhafte Wahrheit. Denn die Beziehung zwischen dem „Ganzen" und dem „Teil", zwischen dem „Allgemeinen" und „Beson-

deren", zwischen Universalität und Individualität ist für Lessing eine andere, als sie es bei Spinoza war. Das Besondere und Individuelle besitzt für ihn keine bloß-negative, sondern eine eminent-positive Bedeutung. In diesem Zuge ist Lessing Anhänger von Leibniz gewesen und ist er es ohne Unterlaß und ohne jegliches innere Schwanken geblieben. „Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi": so lautet ein charakteristisches Wort von Leibniz, das Lessing sich völlig hätte aneignen können. Denn auch für ihn stellt die Individualität keine bloß-quantitative Grenze, sondern sie stellt eine unvergleichliche und unersetzliche qualitative Bestimmtheit dar: sie ist kein bloßes Fragment des Wirklichen, sondern seine vollkommene Repräsentation, seine echte und erschöpfende Darstellung. Von hier aus gewinnt auch alles zeitliche Dasein ein ganz anderes Gesicht und einen durchaus anderen Aspekt als für Spinoza. Wie Leibniz die Monade als „Ausdruck der Vielheit in der Einheit" definiert hatte, so hätte er sie auch als Ausdruck des Zeitlichen im Unwandelbaren definieren können. Denn sie ist nur, indem sie sich fortschreitend entwickelt; und in dieser ihrer Entwicklung gibt es keine einzelne Phase, die für das Ganze schlechthin entbehrlich wäre, die ihm nicht notwendig zugehört. So bildet die Form der Zeitlichkeit als solche keinen Gegensatz zum Sein; sie ist es vielmehr, in welcher das Sein allein erscheinen und sich in seiner reinsten Wesenheit offenbaren kann. Indem Lessing diesen Grundgedanken auf das religiöse Gebiet überträgt, steht er damit vor einer ganz neuen Aufgabe und vor einer neuen Lösung. Denn jetzt wird die Geschichtlichkeit der Quellen der Religion nicht mehr lediglich zu ihrer Kritik, ja zu ihrer Widerlegung aufgerufen; sondern sie wird mitten in den Grund- und Ursinn der Religion selbst verpflanzt. Wenn Spinoza den absoluten Wahrheitswert der religiösen Offenbarung durch den Einblick in ihre Geschichte zu bestreiten sucht, so will Lessing durch diese Einsicht eine Restitution, eine Rettung der Reli-

gion vollziehen. Die wahre, die einzig-„absolute" Religion ist lediglich die, die die Gesamtheit der geschichtlichen Erscheinungsformen des Religiösen in sich faßt. In ihr ist nichts Einzelnes schlechthin verloren; in ihr gibt es keine noch so partikulare Ansicht, ja keinen Irrtum, der nicht mittelbar der Wahrheit dient und zu ihr gehört. Aus diesem Grundgedanken ist Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" entstanden, die den Leibnizschen Begriff der Theodizee auf ein neues Gebiet überträgt: denn Lessings Auffassung der Religion als eines göttlichen Erziehungsplans ist nichts anderes als die Theodizee der Geschichte, als die Rechtfertigung, die die Religion nicht durch ein vorgegebenes, am Anfang der Zeiten stehendes Sein, sondern durch ihr Werden und das Ziel dieses Werdens erfährt.

Wie schwer freilich dieser neue Gedanke sich durchsetzt, das zeigt sich besonders deutlich, wenn man Lessing an diesem Punkte mit Mendelssohn vergleicht. So nahe sich die religiösen Ideale beider, rein inhaltlich betrachtet, stehen, so tritt doch hier zwischen beiden eine scharfe methodische Trennung ein. Lessing und Mendelssohn stehen sich zunächst in ihren rein systematischen Grundvoraussetzungen ganz nahe: denn beide knüpfen an Leibnizsche Begriffe an. Der Unterschied zwischen ihnen besteht anfangs in nichts anderem, als darin, daß Mendelssohn sich im allgemeinen mit der traditionellen Fassung begnügt, die diese Begriffe im System Christian Wolffs gefunden hatten, während Lessings historisch-philosophisches Interesse und sein kritischer Spürsinn ihn weiter treibt und ihn nicht früher ruhen läßt, als bis er auch hier zu den Quellen vorgedrungen ist. Das allgemeine Schema der Betrachtung aber bleibt für Lessing und Mendelssohn das gleiche: denn es ist in der Leibnizschen Unterscheidung der Grundformen der Wahrheit gegeben[1]). Auch Leibniz' Erkenntnislehre führt einen scharfen

1) Zum Folgenden vgl. die ausführlichere Darstellung in meinem Aufsatz: Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn (Festgabe

Trennungsstrich, der die „ewigen" Wahrheiten von den „zeitlichen", die „notwendigen" Wahrheiten von den „zufälligen" abscheidet. Jene drücken Beziehungen aus, wie sie unter reinen Ideen herrschen, gleichviel ob der Gegenstand dieser Ideen in der Wirklichkeit, in der empirisch-realen Welt vorgefunden wird oder nicht. Die Sätze der reinen Geometrie oder Arithmetik bleiben gleich wahr, gleich ewig und gleich notwendig, wenn es auch in der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit, in der Welt der physischen Körper, kein einziges Gebilde geben mag, das den strengen Begriffen, wie sie die Mathematik von der Zahl und von den verschiedenen geometrischen Gestalten aufstellt, in voller Strenge und Exaktheit entspricht. Und was von den mathematischen Wahrheiten gilt, das gilt nach Leibniz nicht minder von den Wahrheiten der Logik, der Ethik und der Metaphysik. Auch sie gelten nicht allein für die wirkliche, für die hier und jetzt gegebene, sondern sie gelten für jede mögliche Welt; auch sie betreffen nicht ein einmaliges Dasein im Raume noch ein einzelnes Geschehen in der Zeit, sondern es drückt sich in ihnen die schlechthin allgemeine Form der Vernunft selbst aus — der Vernunft, die immer und überall die gleiche und selbige ist, und die keine Möglichkeit des Wechsels und Wandels, des Andersseins kennt, weil jedes Anderssein einen Abfall von ihrer ureigenen, überzeitlichen und ewigen Natur bedeuten würde. Geht man von dieser Leibnizschen Wahrheitsdefinition und von den durch sie gesetzten spezifischen Unterschieden aus, so muß sich sofort die Frage erheben, in welcher Weise sie auf das Problem der religiösen Gewißheit anwendbar sind und welche Folgen sie für dieses Problem haben. Welcher Art der Gewißheit gehört der religiöse Glaube an? Fügt er sich den notwendigen oder den zufälligen Wahrheiten ein — ruht er auf einem zeitlos-rationalen oder

zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1929, S. 22 ff.; einzelne Teile dieses Aufsatzes sind in die obige Darstellung aufgenommen).

auf einem zeitlich-historischen Grunde? Lessing hat unausgesetzt mit diesem Problem gerungen, und er scheint bisweilen an seiner Lösung zu verzweifeln. Denn er kann weder auf die „Vernünftigkeit" der Religion Verzicht tun, noch kann er an der Besonderheit, ja Einzigkeit ihrer Gestalten, an ihrer Erd- und Zeitgebundenheit zweifeln. Der Kern jedes Glaubens besteht nicht in der Annahme und dem Für-Wahr-Halten eines an sich gültigen, schlechthin zeitlosen Begriffssystems; sondern immer geht dieser Glaube auf ein Einmaliges, Einzigartiges, auf ein individuelles und unwiederholbares Geschehen. Zwischen diesen beiden ihrem Wesen nach getrennten Momenten, kann, wie es scheint, keinerlei Vermittlung stattfinden: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." „Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt: muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei? . . . Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei? . . . Mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüberspringen, und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe danach umbilden soll . . . wenn das nicht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden . . . Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu es, ich bitte, ich beschwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir" [1]).

Aber weder die Theologie noch die systematische Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts schloß ein Prinzip in

1) Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Schriften (Ausg. Lachmann-Muncker) XIII, S. 5 ff.

sich, kraft dessen diese Lessingsche Frage wahrhaft beantwortet und seiner Forderung wahrhaft Genüge geleistet werden konnte. Er selbst mußte sich hier den Weg bahnen; er mußte den „garstigen breiten Graben" zu füllen suchen, vor den er sich gestellt sah. Lessings letzte religionsphilosophische Hauptschrift hat diese Leistung vollbracht. In der „Erziehung des Menschengeschlechts" ist eine neue Synthese des Historischen und des Rationalen vollzogen. Das Historische bildet nicht mehr den Gegensatz zum Rationalen; sondern es ist der Weg seiner Verwirklichung und die eigentliche, ja die einzig mögliche Stätte seiner Erfüllung. Die Elemente, die Leibniz' analytischer Geist mit so unvergleichlicher Schärfe und Klarheit voneinander abgesondert hatte, streben jetzt wieder zusammen. Denn die Religion gehört nach Lessing weder der Sphäre des Notwendigen und Ewigen schlechthin, noch gehört sie der Sphäre des bloß-Zufälligen und Zeitlichen an. Sie ist beides in einem; sie ist die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, des Ewig-Vernünftigen im zeitlichen Werden. Mit diesem Gedanken und mit der Durchführung, die er in der „Erziehung des Menschengeschlechts" erfährt, steht Lessing freilich bereits an der Wende der eigentlichen Aufklärungsphilosophie. Weder der theologische „Neologismus", noch der schulmäßige Rationalismus vermochte ihm auf diesem Wege zu folgen. Denn beide denken die „Vernunft" im Sinne der „analytischen Identität" [1]; für beide ist ihre Einheit und Wahrheit in ihrer Einerleiheit und Gleichförmigkeit gegründet und kann ohne sie nicht aufrecht erhalten werden. Auch für diesen Gegensatz ist die Haltung, die Mendelssohn gegenüber Lessings Grundgedanken einnimmt, besonders charakteristisch und aufhellend. „Ich für meinen Teil" — so heißt es in Mendelssohns „Jerusalem" — „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von

1) Vgl. hierzu oben Kap. 1, S. 19 ff.

ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Der Fortgang ist für den einzelnen Menschen, dem die Vorsehung beschieden, einen Teil seiner Ewigkeit hier auf Erden zuzubringen. . . . Aber daß auch das Ganze der Menschheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so notwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt." Für Mendelssohn und für den gesamten Typus der Aufklärungsphilosophie, den er in sich verkörpert, blieb es zuletzt ein unvollziehbarer Gedanke, daß die Erreichung des höchsten Menschheitszieles einem so unzuverlässigen Führer wie der Geschichte, mit all ihren Irrationalitäten und Widersprüchen, mit ihrem ziel- und ruhelosen Auf und Ab, mit ihren steten Schwankungen und Irrtümern anvertraut sein könne. Er flüchtet sich aus ihren unberechenbaren Wandlungen in die unverbrüchlichen, stets sich selbst gleichen Gesetze der Vernunft. Lessing aber kennt im Grunde eine s o l c h e „Vernunft" nicht mehr. Auch er ist seit jeher der große „Rationalist" gewesen, und er ist es allezeit geblieben; aber er setzt an die Stelle ihres analytischen Begriffs ihren synthetischen Begriff, an die Stelle ihrer statischen Auffassung ihre dynamische Auffassung. Die Vernunft weist die Bewegung nicht von sich, sondern sie will sie in ihrem eigenen immanenten Gesetz verstehen. Sie selbst ist es, die nunmehr in den Strom des Werdens eintaucht; nicht, um sich in seinen Wirbel aufnehmen und von diesem Wirbel forttreiben zu lassen, sondern um mitten in ihm ihre eigene Sicherheit zu finden, ihre Stetigkeit und Ständigkeit zu behaupten. In diesem Gedanken liegt der Durchbruch zu einer neuen Grundansicht vom Wesen und von der Wahrheit des Geschichtlichen, die ihre reife Ausgestaltung, ihre Vollendung und Bewährung, freilich nicht mehr im Kreise der Theologie oder der Metaphysik finden konnte. Erst H e r d e r hat hier

den letzten entscheidenden Schritt getan, indem er seine Frage an das G a n z e der geschichtlichen Wirklichkeit gerichtet und sie aus der konkreten Anschauung ihrer Phänomene heraus zu beantworten gesucht hat. Aber auch s e i n e Leistung ist nur scheinbar isoliert. Sie stellt keinen Bruch mit dem Denken der Aufklärung dar, sondern sie hat sich langsam und stetig aus diesem Denken selbst entfaltet und ist auf seinem Boden erwachsen. Das Problem der Geschichte wird der Aufklärungsphilosophie zunächst im Umkreis der religiösen Phänomene sichtbar, und es ist ihr hier erst wahrhaft eindringlich geworden. Aber sie konnte bei diesem ersten Anfang nicht stehen bleiben; sie sah sich von ihm aus zu neuen Folgerungen und Forderungen weiter gedrängt, und diese erst sind es gewesen, die ihr den Gesamthorizont der geschichtlichen Welt erschlossen haben.

Fünftes Kapitel.

Die Eroberung der geschichtlichen Welt.

Die landläufige Ansicht, daß das achtzehnte Jahrhundert ein spezifisch-„unhistorisches" Jahrhundert gewesen sei, ist selbst keine geschichtlich-begründete und begründbare Auffassung: sie ist vielmehr ein Kampfwort und ein Schlagwort, das die Romantik geprägt hat, um in seinem Zeichen gegen die Philosophie der Aufklärung zu Felde zu ziehen. Aber wenn man den Verlauf dieses Feldzugs näher betrachtet, so ergibt sich alsbald, daß die Aufklärung selbst es gewesen ist, die die Waffen für ihn geschmiedet hat. Die historische Bildungswelt, die von seiten der Romantik gegen die Aufklärung aufgerufen wird, und in deren Namen man ihre intellektuellen Voraussetzungen bestreitet, ist erst auf Grund der Wirksamkeit dieser Voraussetzungen, auf Grund der Ideen und Ideale der Aufklärung entdeckt worden. Ohne die Hilfe der Aufklärungsphilosophie und ohne ihr geistiges Erbe anzutreten, hätte die Romantik ihre eigene Position nicht erringen und nicht behaupten können. Mag sie sich in ihrer inhaltlichen Auffassung der Geschichte, in ihrer materialen „Geschichtsphilosophie" noch so weit von der Aufklärung entfernen, so bleibt sie ihr doch stets methodisch verbunden und methodisch aufs tiefste verpflichtet. Denn das achtzehnte Jahrhundert ist es gewesen, das auch in diesem Gebiet die eigentlich-philosophische Grundfrage gestellt hat. Es fragt nach

den „Bedingungen der Möglichkeit" der Geschichte, wie es nach den Bedingungen der Möglichkeit der Naturerkenntnis fragt. Und es sucht, freilich nur im ersten und vorläufigen Umriß, diese Bedingungen festzustellen: es bemüht sich um den „S i n n" des Historischen in der Weise, daß es auch ihm gegenüber nach einem klaren und deutlichen Begriff strebt, daß es das Verhältnis zwischen „Allgemeinem" und „Besonderem", zwischen „Idee" und „Wirklichkeit", zwischen „Gesetzen" und „Tatsachen" feststellen und die Grenzen zwischen ihnen sicher ziehen will. Wenn die Romantik diese entscheidende Pionierarbeit zum großen Teil verkannt, und wenn sie sie nicht selten verächtlich beiseite geschoben hat, so darf dieses ihr Urteil das unsrige nicht länger beeinflussen und trüben. Es liegt eine eigentümliche Ironie darin, daß die Romantik in der Anklage, die sie namens der Geschichte wider die Aufklärung erhoben hat, eben jenem Fehler verfällt, dessen sie den Gegner zeiht. Hier scheinen sich plötzlich die Rollen zu vertauschen, scheint ein völliger dialektischer Umschlag einzutreten. Denn die Romantik, die in der Weite des geschichtlichen Horizonts und in der Gabe der historischen Einfühlung dem achtzehnten Jahrhundert unvergleichlich überlegen ist, verliert diesen Vorzug in dem Augenblick, da es gilt, dieses Jahrhundert selbst in den rechten historischen Blickpunkt zu stellen. Sie, die sich mit allen Kräften des Gemüts und des Geistes der Vergangenheit hingibt, um sie in ihrer reinen Wirklichkeit zu erfassen, versagt vor jener Vergangenheit, zu der sie sich selbst noch in einem unmittelbaren Verhältnis befindet. Das Prinzip, das sie für das historisch-Ferne und Fernste erobert, vermag sie der historischen Nähe gegenüber nicht aufrecht zu erhalten und nicht anzuwenden. Der unmittelbar vorangehenden Generation, der Generation ihrer eigenen Väter gegenüber, ist vielmehr die Romantik im eigentlichen Sinne „geschichtsblind" gewesen und geblieben. Sie hat nirgends versucht, die Aufklärung mit ihren eigenen Maßen zu messen; und sie hat insbesondere das Bild

der geschichtlichen Welt, das die letztere sich erarbeitet hat, nicht anders als polemisch zu sehen und zu behandeln vermocht. Und nicht selten geht diese Polemik bis hart an die Grenze der Karikatur. Erst der auf die Romantik folgenden Epoche war es gegeben, hier den Ausgleich zu schaffen. Sie war selbst mit romantischem Geiste gesättigt, und sie hielt an dem Postulat der Geschichtsbetrachtung, das durch ihn aufgestellt und begründet worden war, fest. Aber sie hatte zugleich die rechte Distanz zum achtzehnten Jahrhundert gewonnen, und vermöge ihrer konnte nun gleichsam die Wohltat der geschichtlichen Betrachtung auch diesem Jahrhundert selbst zugute kommen. Dilthey ist einer der ersten gewesen, der in seinem Aufsatz „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“ [1]) der Epoche der Aufklärung diese Wohltat in vollem Maße angedeihen ließ. Aber wenn es diesem Aufsatz gelungen ist, die „*fable convenue*“ von der Geschichtslosigkeit und Geschichtsfeindlichkeit des achtzehnten Jahrhunderts endgültig zu widerlegen, so ist doch damit die konkrete Problematik, die sich an eben diesem Punkte auftut, noch bei weitem nicht erschöpft. Denn es gilt nicht nur den „historischen Sinn“, als einen notwendigen und unentbehrlichen Grundzug, in dem Gesamtbild der Aufklärung einzuzeichnen, sondern es gilt, die spezifische Richtung der neuen geistigen Macht, die hier einsetzt, zu bestimmen und ihre spezifische Wirkung zu verfolgen. Die Geschichtsansicht des achtzehnten Jahrhunderts ist weniger ein fertiges, in seinen Umrissen feststehendes Gebilde, als sie eine nach allen Seiten hin wirkende Kraft ist. Wie diese Kraft an einem bestimmten Punkte — im Kreise der religiösen und theologischen Problematik — einsetzt, wie sie von hier aus weiter dringt, und wie sie fortschreitend auf alle Gebiete des Geistes übergreift und sich in ihnen als lebendiger

1) Zuerst erschienen in der „Deutschen Rundschau“, August und September 1901; jetzt in den Gesammelten Schriften, Bd. III (1927), S. 209 ff.

Impuls beweist und bewährt: dies sollen die folgenden Betrachtungen aufzuzeigen und zu verdeutlichen suchen.

* * *

1.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts behandelt von Anfang an die Naturprobleme und die geschichtlichen Probleme als eine Einheit, die sich nicht willkürlich zerstükkeln und in einzelne Teile auseinanderlegen läßt. Sie sucht beiden mit denselben gedanklichen Mitteln zu begegnen; sie will dieselbe Art der Fragestellung und die gleiche universelle Methodik der „Vernunft" auf Natur und Geschichte anwenden. Vor allem ist es ein gemeinsamer Gegner, dem die neue Form der Naturerkenntnis und der geschichtlichen Erkenntnis sich gegenübersehen, und dessen sie sich zu erwehren haben. In beiden Fällen wird eine rein-„immanente" Grundlegung gefordert; in beiden Fällen geht das Bestreben dahin, Natur und Geschichte innerhalb ihres eigenen Kreises zu belassen und in ihrem eigenen Mittelpunkt festzustellen. Die Wissenschaft als solche weigert sich, ein schlechthin Über-Natürliches oder ein schlechthin Über-Geschichtliches anzuerkennen. Wie aus dieser Weigerung eine neue Form des Gottesbegriffs und der „Gottesgelehrtheit", eine neue Form der Religiosität und der Theologie erwächst, haben wir gesehen. Die Anschauung der theologischen Neuerer, der „Neologen" des achtzehnten Jahrhunderts, stützt sich überall auf den Begriff und die Forderung einer historischen Kritik der religiösen Quellen. In Deutschland sind Mosheim und Michaelis, Ernesti und Semler zu den eigentlichen „Lehrmeistern des Neologengeschlechts" geworden. Die Geschichte ist es, die hier der Aufklärung die Fackel vorträgt; die die „Neologen" aus den Banden der dogmatisch gedeuteten Schrift und der Orthodoxie der vorangehenden Jahrhunderte er-

löst [1]). Aber das Verhältnis zu ihr war freilich nicht so einfach und so eindeutig, wie im Gebiet der Naturerkenntnis. Denn in diesem letzteren sah sich die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts einem seit langem anerkannten und gefestigten Besitz gegenüber. Hier hatte schon die Renaissance den entscheidenden Schritt getan; hatte schon Galileis *nuova scienza* den Eigenwert und die Selbständigkeit des naturwissenschaftlichen Denkens behauptet und erwiesen. Wie Kant, so konnte daher die gesamte Philosophie der Aufklärung die mathematische Physik als ein „Faktum" behandeln, nach dessen Möglichkeit zwar gefragt werden konnte, dessen Wirklichkeit aber unbestritten und unerschütterlich feststand. Der Geschichte gegenüber aber galt es noch eine andere und schwierigere Aufgabe zu bewältigen. Denn hier ließ sich nicht an ein Wissenschafts-Faktum anknüpfen, das, in der Art seiner Gewißheit und in der Festigkeit seiner Begründung, der exakten Physik irgend vergleichbar gewesen wäre. Hier mußte vielmehr, in ein und demselben Prozeß des Denkens, die Welt des Geschichtlichen erobert und mitten in dieser Eroberung begrifflich fundiert und gesichert werden. Daß eine derartige Aufgabe nicht mit einem Schlage gelöst werden konnte, daß sie einer langen und mühsamen Vorbereitung bedurfte, ist ersichtlich. Aber eben diese Vorbereitung war es nun, die alle geistigen Kräfte der Aufklärung auf den Plan rief und die sie von einer neuen Seite her bewährte. Hier mußte die Philosophie der Aufklärung wahrhaft produktiv werden und produktiv wirken: sie konnte sich nicht damit begnügen, wissenschaftliche Ergebnisse, die die einzelnen Disziplinen ihr darboten, zusammenzufassen und methodisch zu gliedern, sondern sie mußte von sich aus Hand anlegen; sie mußte in weitem Umfang das Werk der Wissenschaft selbst leisten. Voltaire ist, im Gebiete der Naturerkenntnis, nur der literarische Wegbereiter Newtons,

1) Vgl. oben S. 235 ff.; näheres in der eingehenden Darstellung von Aner, Theologie der Lessingzeit, S. 204 ff., 233, 309 u. ö.

nur der Popularisator seiner Ideen und Grundbegriffe; aber im Gebiet der Geschichte ist es eine eigentümliche und selbständige Konzeption, ist es ein neuer methodischer Gesamtentwurf, den er wagt, und dem er in seinem „Essai sur les moeurs" Bahn bricht. Alle großen historischen Darstellungen, die das achtzehnte Jahrhundert hervorgebracht hat, stehen fortan unter dem Eindruck und dem Einfluß dieser philosophischen Leistung. Wie Voltaire in Frankreich auf Turgot und Condorcet, so hat er in England auf Hume, auf Gibbon und Robertson gewirkt. Und Hume ist zugleich der unmittelbare Beleg dafür, wie eng jetzt die Personalunion zwischen Geschichte und Philosophie geworden ist. Die Epoche der „philosophischen Geschichtsschreibung", die im achtzehnten Jahrhundert beginnt, versucht, beide Momente in ein reines Gleichgewicht gegeneinander zu setzen. Sie unterwirft keineswegs einseitig die Geschichtsschreibung dem konstruktiven Zwange der Philosophie; sondern sie will unmittelbar aus ihr selbst, aus der Fülle und der lebendigen Anschauung des historischen Details, neue philosophische Aufgaben und Problemstellungen gewinnen. Der Ideenaustausch, der damit eingeleitet ist, und der ständig an Intensität und Ausbreitung zunimmt, wird nach beiden Seiten fruchtbar. Wie die Mathematik zum Prototyp der exakten Erkenntnis wird, so wird die Geschichte jetzt zum methodischen Vorbild, an dem das achtzehnte Jahrhundert ein neues und tieferes Verständnis von der allgemeinen Aufgabe und der spezifischen Struktur der Geisteswissenschaften gewinnt. Auch hier mußte der erste Schritt darin bestehen, die Gesamtheit dieser Wissenschaften von der Vormundschaft der Theologie zu befreien. Indem die Theologie in wachsendem Maße der historischen Methodik den Eingang in ihren Kreis verstattete, indem sie sich als Dogmen- und Kirchengeschichte konstituierte, hatte sie damit eine Bundesgenossin anerkannt, die sich stärker erwies als sie selbst, und die ihr zuletzt den eigenen Raum streitig machte. Der friedliche Wettstreit wird

zum Widerstreit; und aus diesem Widerstreit heraus hat sich eine neue Grundgestalt der Geschichte und der Geisteswissenschaften überhaupt entwickelt.

Die Anfänge dieser Bewegung lassen sich, in rein philosophischer Hinsicht, bis ins siebzehnte Jahrhundert zurückverfolgen. Der Cartesianismus zwar blieb mit seiner strengen und ausschließlichen Richtung auf das „Rationale" der Sphäre des eigentlich-Historischen fremd. Nach ihm kann nichts bloß Faktisches auf wahre Gewißheit Anspruch erheben, kann keine Art des Tatsachenwissens an Wert den klaren und deutlichen Erkenntnissen der Logik, der reinen Mathematik und der exakten Naturwissenschaften verglichen werden. Auch Malebranches Denken hält diese Richtschnur streng inne; auch er erklärt, daß in den Umkreis des eigentlichen, des „philosophischen" Wissens nur das gehört, „was auch Adam hätte wissen können". Bei Bayle indes nimmt die allgemeine Methodenlehre eine andere Wendung. Bayle ist in seinen philosophischen Anfängen noch überzeugter Cartesianer; und insbesondere für die Cartesische Physik hat er stets seine Bewunderung bezeugt. Aber der methodische Zweifel schlägt bei ihm eine neue Richtung ein und steckt sich ein anderes Ziel. Descartes' Zweifel ist von dem Prinzip geleitet und beherrscht, daß wir keiner Gewißheitsquelle trauen dürfen, die uns auch nur einmal getäuscht habe oder die die Möglichkeit zu einer solchen Täuschung in sich berge. An diesem Maße gemessen muß nicht nur das Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch jegliches nicht streng beweisbare, nicht auf evidente Axiome und auf logische Demonstration zurückführbare Wissen verworfen werden. Die gesamte Dimension des Historischen fällt damit aus dem Kreise des Cartesischen Wissensideals heraus. Kein faktisches Wissen kann zu diesem Ideal, zur echten „sapientia universalis" hinführen. So behält der Cartesische Zweifel der Geschichte gegenüber einen rein-negativen Charakter: er wirkt abstoßend und ausstoßend. Bayle hingegen verneint

so wenig das Faktische als solches, daß er es vielmehr zum eigentlichen Muster und Vorbild der gesamten Wissenschaftslehre macht. Die Gewinnung wahrhaft-gesicherter, wahrhaft „feststehender" Fakta ist für ihn der archimedische Punkt, an den er alles Wissen anknüpfen will. So wird er mitten in einem streng rationalen und rationalistischen Jahrhundert der erste überzeugte und konsequente „Positivist". d'Alemberts Wort, daß die Metaphysik entweder die Wissenschaft von den Tatsachen sei oder zur Wissenschaft von Chimären werden müsse, hätte schon von Bayle gesprochen sein können. Er verzichtet auf jede Erkenntnis der ersten absoluten „Gründe" des Seins; er will lediglich die Phänomene als solche überschauen und innerhalb i h r e s Umkreises das Sichere vom Unsicheren, das „Probable" von Irrtum und Schein klar und scharf abgrenzen. So wendet er den Zweifel nicht g e g e n das Historische; er gebraucht ihn vielmehr als Organ, um die Wahrheit des Historischen selbst zu entdecken, um zu der ihm gemäßen und ihm eigentümlichen Form der Gewißheit durchzudringen. In dieser Prüfung ist er unermüdlich und unersättlich. Was ihn vorwärts treibt, ist ein unstillbarer Trieb, die Welt des faktisch-, des historisch-Gegebenen zu übersehen und sich in ihr festzustellen. Innerhalb dieser Welt gibt es für ihn nichts Gleichgültiges oder Geringfügiges; gibt es kaum irgendwelche Wert- und Bedeutungsunterschiede. Es ist kein Zufall, daß er für seine kritische Arbeit die Form des „*Dictionnaire historique et critique*", die Form des Wörterbuchs gewählt hat. Denn das Wörterbuch läßt, entgegen dem Geist der Über- und Unterordnung, der die rationalen Systeme beherrscht, den Geist der bloßen N e b e n-Ordnung am reinsten hervortreten. In ihm gibt es keine Hierarchie der Begriffe, keine deduktive Ableitung des einen aus dem anderen; sondern in ihm gibt es nur noch ein einfaches Beisammen von Materien, deren jede der anderen gleichbedeutend ist und sich mit ihr in den Anspruch auf vollkommene Darstellung und erschöpfende Be-

handlung teilt. Und auch in der Art, wie er bei der Aufnahme dieser Materien vorgeht, verfährt Bayle nirgends wählerisch. Hier ist er von irgendwelchen Skrupeln und Zweifeln kaum berührt; hier verfährt er nirgends nach einem festen methodischen Plan, der den einzelnen Inhalten ihre Grenzen zuweist, der das Wichtige vom Unwichtigen, das Gehaltvolle vom Nebensächlichen scheidet. Oft wird das Unbedeutendste, ja das schlechthin-Nichtige in den Dictionnaire aufgenommen und mit umständlicher Breite, mit liebevoller Sorgfalt behandelt, während das Wichtigste beiseite geschoben und liegen gelassen wird. Nicht das eigene Gewicht der Sachen entscheidet für die Wahl des Stoffes, sondern die zufällige individuelle Vorliebe und das subjektive Interesse, das Bayle, als Gelehrter, gerade an dem Entlegensten, an der antiquarischen Einzelheit und an der historischen Kuriosität, nimmt. Bayle hat diese seine Eigenart genau gekannt — und in der Selbstcharakteristik, die er in seinen Schriften, wie in seinen vertrauten Briefen von sich gegeben hat, kommt er immer wieder auf sie zurück. „Je vois bien" — so schreibt er einmal an seinen Bruder — „que mon insatiabilité de nouvelles est une des maladies opiniâtres contre lesquelles toutes les remèdes blanchissent. C'est une hydropsie toute pure. Plus on lui fournit, plus elle demande"[1]). Die Liebe zum Faktischen um seiner selbst willen, die „Andacht zum Kleinen" ist hier in einer Stärke wie kaum jemals zuvor erwacht. Und bewußt und ausdrücklich wird diese Konzeption des Wissens und dieses Wissensziel dem Ideal der begrifflichen, der streng-exakten Erkenntnis entgegengestellt. Mag diese letztere an Genauigkeit und Strenge das bloß-empirische Wissen der Geschichte noch so weit übertreffen, so muß sie doch diesen ihren Vorzug immer durch einen wesentlichen Mangel bezahlen. Eben ihr streng begrifflicher Charakter

1) Brief an den Bruder vom 27. Februar 1773; in den Lettres de Bayle à sa famille im Anhang zu den Oeuvres diverses, La Haye 1737; t. I.

verwehrt ihr die unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit und schließt sie aus ihrem Kreise aus. Die formale Sicherheit und Bündigkeit der mathematischen Beweise kann uns nicht dafür entschädigen, daß ihre Anwendung auf die konkrete Realität der Dinge grundsätzlich zweifelhaft bleibt. Das Historische gehört zu einer anderen „Gattung der Gewißheit" (*genre de certitude*), als das Mathematische; aber innerhalb dieser Gattung ist es einer ständigen Vervollkommnung fähig. Es ist metaphysisch gewisser, daß ein Individuum, namens Cicero, gelebt hat, als es gewiß ist, daß irgendein Gegenstand, wie ihn die reine Mathematik definiert, in natura rerum wirklich existiert [1]).

Der Eingang in die Welt des Tatsächlichen ist durch diese Erwägungen erobert; aber noch ist keinerlei Prinzip gewonnen, kraft dessen diese Welt nun wahrhaft in Besitz genommen, kraft dessen sie geistig beherrscht werden kann. Denn noch bildet die geschichtliche Erkenntnis ein bloßes Aggregat; eine Summe beziehungsloser Einzelheiten, die keinerlei innere Gliederung aufweisen. Das historische Sein liegt vor Bayle wie ein ungeheurer Trümmerhaufen; und es fehlt an jeder Möglichkeit, dieser Stoffmasse gedanklich Herr zu werden. Es gehörte die unerschöpfliche Aufnahmefähigkeit Bayles dazu, um sich gegenüber der immer neu andrängenden und immer höher anschwellenden Flut des Einzelwissens zu behaupten. Auch der äußere Rahmen des „Dictionnaire" wird dadurch gesprengt. Der ursprüngliche Kern der einzelnen Artikel wird von einem Heer von Anmerkungen, von Erläuterungen, von Notizen begleitet, die ihn zuletzt völlig überwuchern. Und Bayles eigentliche Liebe gilt nur selten den Hauptartikeln und den in ihnen behandelten „Hauptsachen"; sondern sie ist zumeist gerade dem scheinbar-„Nebensächlichen" zugewandt. Ihm gibt er sich hin und in ihm

1) Projet d'un Dictionnaire Critique (Dissertation à du Rondel), Rotterdam 1692; vgl. D e l v o l v é , Religion, Critique et philosophie positive chez Pierre Bayle, Paris 1906, S. 226 ff.

schwelgt er stets aufs neue. Und eben hierin sieht er die neue Aufgabe, die ihm als Historiker zufällt. Den Vorwurf der Kleinigkeitskrämerei, den Titel eines „*minutissimarum rerum minutissimus scrutator*" scheut er nicht; er erklärt, daß er nicht aus bloßer Neigung, sondern aus Bedacht, daß er mit bewußter methodischer Absicht seine Behandlungsweise gewählt habe [1]). Denn eben darin könne und wolle die moderne Geschichtsschreibung die antike übertreffen, daß sie nicht, wie diese, nur den großen Umriß der Dinge (*le gros des choses*) gebe, sondern jeder Besonderheit nachgehe und sie kritisch völlig aufzuhellen suche [2]). Eine eigentliche geschichtsphilosophische Absicht, eine teleologische Gesamtdeutung der Geschichte liegt daher Bayle gänzlich fern. Von ihr wird er schon durch seinen tiefen Pessimismus zurückgehalten, der in der Geschichte nirgends einen zusammenhängenden Plan, ein sinnvoll-geordnetes Ganze zu entdecken vermag. Ein Blick auf die Tatsachen, auf die wirkliche Historie der Menschheit kann uns hier von allen vorschnellen Spekulationen und Konstruktionen heilen; denn er lehrt uns, daß diese Historie niemals etwas anderes als eine Sammlung der Verbrechen und des Unglücks des menschlichen Geschlechts gewesen ist [3]). Man sieht: je klarer und schärfer der Blick für das Besondere wird, um so mehr müssen wir auf das eigentliche Begreifen des Ganzen verzichten; die Kenntnis des Einzelnen führt nicht zur Erkenntnis, zum wahrhaften Verstehen des Ganzen, sondern macht vielmehr jede Hoffnung auf ein derartiges Verständnis zunichte.

Und doch ergibt sich aus eben dieser Auflösung und Zerschlagung der geschichtlichen Welt bei Bayle zuletzt eine neue, positive und höchst fruchtbare Gesamtkonzeption. Das Getrennte schließt wieder zusammen und kristallisiert sich

1) Dissertation à du Rondel.

2) Dictionnaire, Artikel „Archelaus", vgl. Delvolvé, a. a. O. S. 226.

3) Dictionnaire, Artikel „Manichéens", Remarque D.

um einen festen Mittelpunkt. Dieser Mittelpunkt wird dadurch gewonnen, daß Bayle das Sein der „Tatsache" nicht nur im materialen, sondern im formalen Sinne nimmt, daß ihm dieses Sein nicht nur inhaltlich, sondern vor allem methodisch zum Problem wird. Und in dieser Wendung erst gewinnt er seine eigentliche Originalität und seine geistesgeschichtliche Bedeutung. Kaum eine einzige der „Tatsachen", die Bayles Dictionnaire in wahrhaft-heroischer Arbeit zusammengetragen hat, ist für uns heute, rein stofflich betrachtet, noch von wesentlichem Interesse. Aber was dem Werk nichtsdestoweniger seinen unverlierbaren Wert gibt, ist der Umstand, daß in ihm der reine Begriff des Tatsächlichen in seiner tiefen Problematik erfaßt worden ist. Bayle nimmt die einzelnen Tatsachen nicht mehr als die festen Bausteine, aus denen der Historiker sein Gebäude zu errichten hat; sondern was ihn reizt und fesselt, ist die intellektuelle Arbeit, die zur Gewinnung eben dieser Bausteine hinführt. Mit einer Klarheit wie nie zuvor, mit der feinsten analytischen Kunst wird der Komplex der Bedingungen aufgewiesen, an die jedes Tatsachenurteil als solches gebunden ist. Und in dieser Erkenntnis erst wird Bayle zum Logiker der Geschichte. Für ihn ist die „Tatsache" nicht mehr der Anfang der historischen Erkenntnis, sondern sie ist in gewissem Sinne ihr Ende; ihr „*terminus ad quem*", nicht ihr „*terminus a quo*". Er geht nicht von ihr, sondern er geht auf sie aus; er will den Weg frei machen, der erst zu einer „Wahrheit von Tatsachen" hinführen kann. Man glaube nicht, diese Wahrheit mit Händen greifen, sie unmittelbar-sinnlich erfassen zu können; sie kann vielmehr immer nur das Resultat einer gedanklichen Operation sein, die an Komplexion, an Feinheit und Schärfe den schwierigsten mathematischen Denkprozessen nicht nachsteht. Denn nur aus der schärfsten Sonderung und aus der sorgfältigsten kritischen Untersuchung und kritischen Bewertung der Einzelzeugnisse läßt sich der Kern eines bestimmten historischen

„Faktums" gewinnen und herausschälen. Daß Bayle diese Forderung nicht nur in abstracto gestellt, sondern daß er sie in der konkreten Einzelarbeit bis ins letzte durchgeführt hat: das macht den eigentlichen Wert seiner Geschichtsbetrachtung aus. Nirgends zuvor war mit solcher Strenge und Unerbittlichkeit, mit solcher minutiösen Genauigkeit die Kritik der Überlieferung durchgeführt worden. In der Aufspürung ihrer Lücken, ihrer Dunkelheiten, ihrer Widersprüche ist Bayle unermüdlich. Und hier erst kommt seine wirkliche Genialität als Historiker zutage. Sie besteht, so paradox dies klingen mag, nicht in der Entdeckung des Wahren, sondern in der Entdeckung des Falschen. Schon der äußere Plan des „Dictionnaire" und seine erste literarische Konzeption ist hierfür charakteristisch. Bayle wollte in seinem Wörterbuch ursprünglich keine Enzyklopädie des Wissens; er wollte nur ein — Register von Fehlern geben. „Environ le mois de novembre 1690" — so schreibt er in einem Briefe — „je formai le dessein de composer un *Dictionnaire critique*, qui contiendrait un recueil des fautes qui ont été faites, tant par ceux qui ont fait des dictionnaires, que par d'autres écrivains, et qui réduirait sous chaque nom d'homme ou de ville, les fautes concernant cet homme ou cette ville"[1]). Die geistige Überlegenheit Bayles und seine gelehrte und literarische Virtuosität fand hier das ihr eigentlich-gemäße Arbeitsfeld. Sein Jagdeifer feiert hier seine eigentlichen Triumphe; seine Entdeckerfreude ist nirgends größer, als wenn es ihm gelungen ist, einem verborgenen, durch die Jahrhunderte mitgeschleppten Irrtum auf die Spur zu kommen. Wiederum ist ihm die Größendimension eines derartigen Irrtums fast gleichgültig; nur seine Existenz als solche und seine Qualität ist das, was ihn fesselt. Der Irrtum muß bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt, und er muß ausgerottet werden, gleichviel ob sein Gegenstand groß oder

1) Brief an Naudis vom 22. Mai 1692, Lettres de Bayle à sa famille, Oeuvres diverses I, im Anhang S. 161.

klein, erhaben oder niedrig, bedeutsam oder belanglos ist. Bayles kritischer Fanatismus richtet sich auch auf das inhaltlich-Geringfügigste, ja er entzündet sich gerade an ihm immer von neuem: denn eben hier läßt sich am besten die spezifische Form des historischen Irrtums, abgesehen von seiner Materie, aufdecken. Hier zeigt sich, wie das unbedeutendste Versehen in der Weitergabe und Fortpflanzung der Überlieferung zu den verhängnisvollsten Folgen heranwachsen, wie es zu einer radikalen Verfälschung des wahren Tatbestandes hinführen kann. Jedes derartige Versehen muß daher rücksichtslos aufgedeckt werden, und diese rein negative Arbeit des Historikers darf an keinem Punkte erlahmen und vor keiner noch so unscheinbaren Einzelheit zurückschrecken. Keine Abänderung eines Berichts darf seiner Prüfung entgehen; kein ungenaues Zitat, keine Anführung aus dem Gedächtnis, ohne Rückgang auf die wirkliche Quelle, ist gestattet [1]). Mit allen diesen Forderungen ist Bayle der eigentliche Schöpfer der historischen „Akribie" geworden. Aber für seine eigentlich-philosophische Leistung ist freilich diese Akribie nur Mittel, nicht Selbstzweck. Will man das Ziel erfassen, auf das Bayles Geschichtsbetrachtung ausgeht, so muß man seine Arbeit dem letzten großen Versuche einer rein theologischen Geschichtsauffassung und Geschichtskonstruktion vergleichen, wie sie Bossuet in seinem „Discours sur l'histoire universelle" gegeben hat. Noch einmal wird hier ein großer und in seiner Art sublimer Gesamtplan der Geschichte vor uns hingestellt, wird eine universelle religiöse Sinndeutung von ihr unternommen. Aber dieses so kühn entworfene Gebäude ruht freilich, was seine eigentlich-empirischen Grundlagen, was die reinen

1) „Il ne faut pas souffrir qu'un homme qui cite altère le moins du monde le rapport de son témoin." Nouvelles de la République des Lettres, Oeuvr. diverses, t. I, 530; vgl. Dictionnaire Artikel: Pericles Remarque E; zum Ganzen s. Lacoste, Bayle. Nouvelliste et critique littéraire, Paris 1929, S. 27 ff.

Fakta betrifft, auf die es sich stützt, auf tönernen Füßen. Denn die Wahrheit dieser Fakta kann nur durch einen logischen Zirkelschluß gesichert werden. Alle Autorität des Faktischen, des historisch-Tatsächlichen gründet sich für Bossuet auf die Autorität des Bibelwortes; aber eben diese letztere selbst muß er wieder auf die Autorität der Kirche und somit auf die der Tradition stützen. So wird die Tradition zum Fundament aller historischen Gewißheit —; aber ihr eigener Gehalt und ihr eigener Wert läßt sich selbst nicht anders denn auf historische Zeugnisse gründen und durch sie erweisen. Bayle ist der erste moderne Denker, der diesen Zirkel mit rücksichtsloser kritischer Schärfe aufgedeckt, und der immer wieder auf seine verhängnisvollen Folgen hingewiesen hat, In dieser Hinsicht hat er für die Geschichte eine kaum minder wichtige Leistung vollbracht, als Galilei sie für die Naturerkenntnis vollbringt. Wie Galilei für die Erfassung und für die Deutung der Naturphänomene die volle Unabhängigkeit vom Bibelwort verlangt, und wie er diese Forderung methodisch durchsetzt und rechtfertigt, so bricht ihr Bayle im Gebiet der Historie Bahn. Er ist es, der innerhalb der Geschichtswissenschaft gewissermaßen die „Copernikanische Drehung" vollzieht. Denn er gründet die „Wahrheit" der Geschichte nicht mehr auf irgend einen dogmatisch-gegebenen objektiven Bestand, den er in der Bibel oder in der Kirche vor sich sieht; sondern er geht auf die subjektiven Ursprünge und die subjektiven Bedingungen dieser Wahrheit zurück. Die Kritik der historischen Quellen, auf die er anfangs allein ausging, erweitert sich ihm in dem Maße, wie er weitergeht, unter den Händen; sie wird zu einer Art „Kritik der historischen Vernunft". Nichts ist nach ihm irriger und schädlicher als das Vorurteil, daß die historische Wahrheit einfach als geprägte Münze, auf Treu und Glauben, hingenommen werden könne und müsse. Es ist vielmehr Sache des Verstandes, die Prägung selbst zu vollziehen und sie in jedem einzelnen Falle immer wieder aufs sorgfältigste nachzuprüfen.

„Glaubst du denn: von Mund zu Ohr
Sei ein redlicher Gewinnst?
Überliefrung, o du Thor,
Ist auch wohl ein Hirngespinnst!
Nun geht erst das Urtheil an;
Dich vermag aus Glaubensketten
Der Verstand allein zu retten,
Dem du schon Verzicht gethan."

Mit diesen Worten aus Goethes West-östlichem Divan läßt sich vielleicht am deutlichsten und prägnantesten die Summe von Bayles Wirken ziehen und seine eigentliche Tendenz bezeichnen. Sein scharfer und unerbittlicher analytischer Verstand ist es gewesen, der die Geschichte endgültig aus den Ketten des Glaubens befreit und sie auf eine selbständige methodische Grundlage gestellt hat. Er beginnt hierbei mit der Kritik der theologischen Überlieferung; aber er bleibt bei ihr nicht stehen, sondern dehnt seine Untersuchung über das Ganze der profanen Geschichte aus. Und eben hierin wird er zum Wegbereiter des achtzehnten Jahrhunderts, für das der „Dictionnaire historique et critique" nicht nur eine unerschöpfliche Fundgrube des Wissens, sondern eine gedankliche, eine rein dialektische Vorübung ohnegleichen bildete. Hier lernte die Philosophie der Aufklärung ihre eigenen Fragen stellen; hier fand sie die Waffen geschmiedet, die für das Ziel der Befreiung des historischen Bewußtseins gebraucht werden mußten. Und Bayle ist nicht nur in diesem Sinne zum Logiker der neuen Geschichtswissenschaft — er ist auch zu ihrem Ethiker geworden. Er ist der Verkünder und er ist die lebendige Verkörperung aller eigentlich-historischen Tugenden. Immer wieder erklärt er, daß die Geschichte nur mit reinen Händen berührt werden dürfe; daß ihre Darstellung durch kein Vorurteil gehemmt, durch keine konfessionelle oder politische Parteilichkeit entstellt werden dürfe[1]). „Wer die Gesetze der Geschichte kennt, der wird mir zugestehen, daß ein

1) Dictionnaire Art.: Usson, Remarque F; T. IV, fol. 2858.

Geschichtsschreiber, der seine Aufgaben getreu erfüllen will, sich vom Geist der Schmeichelei und von dem der üblen Nachrede völlig frei machen muß. Er muß sich, soweit als irgend möglich, in den Zustand eines Stoikers versetzen, der von keiner Leidenschaft bewegt wird. Unempfindlich für alles andere darf er nur auf die Interessen der Wahrheit achten, und ihr muß er die Empfindlichkeit über ein Unrecht, das ihm widerfahren, wie das Gedächtnis einer Wohltat, ja selbst die Liebe zum Vaterlande opfern. Er muß vergessen, daß er einem bestimmten Lande angehört, daß er in einem bestimmten Bekenntnis erzogen ist, daß er diesem oder jenem zu Dank verpflichtet ist, daß diese oder jene seine Eltern, seine Freunde sind. Ein Historiker als solcher ist wie Melchisedech ohne Vater, ohne Mutter und ohne Abstammung. Fragt man ihn, von wo er kommt, so muß er erwidern: Ich bin weder Franzose noch Deutscher, weder Engländer noch Spanier; ich bin Weltbewohner; ich stehe weder im Dienste des Kaisers, noch des Königs von Frankreich, sondern ausschließlich im Dienst der Wahrheit; sie ist meine einzige Königin, der ich den Eid des Gehorsams geleistet habe." Mit dieser Maxime und mit dem ethischen Imperativ, auf die sie sich stützt, ist Bayle der geistige Führer der Aufklärung geworden, — hat er ihre „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" vorweggenommen und in einem ersten klassischen Beispiel und Muster verkörpert.

2.

Eine eigentliche Philosophie der Geschichte hat Bayle nicht gegeben; ja er konnte, wie sich gezeigt hat, seiner Gesamtauffassung und seinen methodischen Prämissen nach, eine solche nicht einmal erstreben. Der Weg zu ihr wird im achtzehnten Jahrhundert zuerst durch Giambattista Vico gewiesen, und seine „Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni" bildeten den

ersten systematischen Entwurf einer Geschichtsphilosophie. Aber dieses Werk, das im bewußten Gegensatz zu Descartes konzipiert und zur Verdrängung des Rationalismus aus der Geschichte bestimmt war, — das sich, statt auf die Logik der „klaren und deutlichen" Begriffe vielmehr auf die „Logik der Phantasie" stützte — hat auf die Philosophie der Aufklärung keinen Einfluß geübt; es blieb im Dunkeln und ist erst spät von Herder wieder ans Licht gezogen worden. Innerhalb der Aufklärung selbst wird der erste entscheidende Versuch zu einer Grundlegung der Geschichtsphilosophie von Montesquieu unternommen. Montesquieus „Esprit des Lois" bezeichnet auch in dieser Hinsicht eine neue Epoche. Dieses Werk ist nicht unmittelbar aus historischen Interessen erwachsen; das Interesse und die reine Freude am Faktisch-Einzelnen, wie es für Bayle kennzeichnend ist, ist ihm fremd. Schon der Titel von Montesquieus Werk besagt, daß es ihm auf den Geist der Gesetze, nicht auf den der Tatsachen ankommt. Nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Gesetze willen, die sich in ihnen darstellen und ausdrücken, werden die Tatsachen aufgesucht, werden sie durchmustert und geprüft. Nur am konkreten Material werden uns diese Gesetze faßbar; nur in ihm lassen sie sich aufzeigen und nur durch dasselbe lassen sie sich beweisen. Aber andererseits gewinnt dieses Material seine eigentliche Gestalt und seinen Sinn erst dadurch, daß wir es als Beispiel, als Paradigma für allgemeine Zusammenhänge nehmen. Auch Montesquieu zeigt, wie Bayle, eine entschiedene Liebe zum Detail, dessen Anschauung er sich durch umfassende Studien und durch weite Reisen zu erarbeiten sucht. Und die Freude am Besonderen ist bei ihm so stark, daß die Ausmalung des Einzelnen, daß das anekdotische Beiwerk, das er in seine Darstellung einflicht, bisweilen die großen Linien der Gedankenführung überwuchert und sie fast unkenntlich zu machen droht. Aber inhaltlich ist all diese Fülle von einem streng begrifflichen Prinzip beherrscht und gebändigt. „Ich habe damit begon-

nen" — so heißt es in der Vorrede des Werkes — „die Menschen zu prüfen und ich habe geglaubt, daß sie in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Gesetze und ihrer Sitten nicht von bloßer Willkür und Laune gelenkt werden. Ich habe die Prinzipien aufgestellt, und ich habe gefunden, wie alle besonderen Fälle sich wie von selbst ihnen anbequemen, so daß die Geschichte aller Nationen nur die Folge von ihnen ist, und jedes besondere Gesetz mit einem anderen allgemeinen zusammenhängt oder von ihm abhängt."

So ist die Faktizität als solche nicht mehr das eigentliche Leitziel von Montesquieus Forschung. Sie ist für ihn nur das Medium, das er durchschreiten muß, um zum Verständnis eines anderen zu gelangen, das er fordert und sucht. Man kann von Montesquieu sagen, daß er der erste Denker ist, der den Gedanken des historischen „Idealtypus" gefaßt, und der ihn klar und sicher ausgeprägt hat. Der „Geist der Gesetze" ist eine politische und soziologische Typenlehre. Was hier gezeigt und was streng bewiesen werden soll, ist dies, daß die politischen Gebilde, die wir mit dem Namen der Republik, der Aristokratie, der Monarchie, des Despotismus bezeichnen, keine bloßen Aggregate sind, die aus bunt zusammengewürfelten Einzelheiten bestehen, sondern daß jedes von ihnen gewissermaßen präformiert, daß es Ausdruck einer bestimmten S t r u k t u r ist. Diese Struktur verbirgt sich uns freilich, solange wir bei der bloßen Betrachtung der politischen und sozialen P h ä n o m e n e stehen bleiben. Denn hier gleicht keine Gestalt der anderen; hier sehen wir uns vor eine gänzliche Heterogeneität und vor eine fast schrankenlose Variabilität gestellt. Aber dieser Schein verschwindet, sobald wir lernen, von den Erscheinungen zu den Prinzipien, von der Mannigfaltigkeit der empirischen Gestalten zu den bildenden Kräften zurückzugehen. Jetzt erkennen wir, mitten in der Fülle der Republiken d i e Republik, in den zahllosen historischen Monarchien d i e Monarchie wieder. Im einzelnen sucht Montesquieu zu zeigen, daß das Prinzip, auf dem die

Republik ruht und dem sie ihren Bestand verdankt, die bürgerliche „Tugend" (*vertu*) ist, während die Monarchie auf das Prinzip der Ehre, die Despotie auf die Furcht gegründet ist. Hier erfassen wir als die eigentliche, die wesentliche Differenz die Differenz der Antriebe, der geistig-sittlichen Impulse, von denen jedes Gemeinwesen gestaltet und durch die es bewegt wird. „Zwischen der Natur einer bestimmten Staatsform und ihrem Prinzip" — so erklärt Montesquieu — „besteht der Unterschied, daß die Natur eines Staatswesens es zu dem macht, was es ist; während sein Prinzip das ist, was seine Handlungen bestimmt. Die eine besteht in seiner besonderen Struktur; das andere beruht auf den menschlichen Leidenschaften, die es in Bewegung setzen" [1]). Über die eigentümliche logische Beschaffenheit der auf diese Weise eingeführten Grundbegriffe ist Montesquieu sich völlig klar. Er sieht in ihnen keineswegs bloße Abstraktionsbegriffe, die eine rein gattungsmäßige Allgemeinheit besitzen, die nur gewisse gemeinsame Züge herausheben und festhalten wollen, wie sie sich an den tatsächlichen Erscheinungen vorfinden. Er will in ihnen vielmehr, über eine solche empirische Allgemeinheit hinaus, eine Allgemeinheit, eine Universalität des S i n n s feststellen, der sich in den einzelnen staatlichen Formen ausdrückt; er will die innere Regel sichtbar machen, von der sie beherrscht und geleitet sind. Daß in keinem Einzelgebilde diese Regel völlig rein zum Ausdruck kommt, daß sie sich in keiner historischen Einzelheit vollständig und genau verwirklichen kann: das tut ihrer Bedeutung keinen Abbruch. Wenn er den verschiedenen Staatswesen je ein eigenes Prinzip zuweist, wenn er das Wesen der Republik auf der Tugend, das Wesen der Monarchie auf der Ehre beruhen läßt usf., so darf dieses Wesen niemals mit dem konkreten empirischen Dasein verwechselt werden; es drückt sich in ihm eher ein Sollen, denn ein Sein aus [2]). Demgemäß gelten

1) L'Esprit des Lois, livr. III, chap. 1; vgl. ch. 2 ff.

2) Cf. Esprit des lois III, 11: „Tels sont les principes des trois

auch die Einwände, die man gegen die Durchführung von Montesquieus System erheben kann, nicht ohne weiteres gegen seinen leitenden Grundgedanken. Der empirische Unterbau, auf den er dieses System zu gründen sucht, mag heute, auf Grund der Erweiterung des historischen Horizonts und der Verschärfung der soziologischen Problemstellung, noch so unvollkommen erscheinen: das hindert nicht, daß Montesquieu in der Tat ein neues und fruchtbares Prinzip ergriffen und eine neue Methodik der Sozialwissenschaft begründet hat. Die „idealtypische" Betrachtungsweise, die er einführt und die er zuerst mit Sicherheit handhabt, ist als solche nicht wieder aufgegeben worden; sie ist vielmehr erst in der Soziologie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zu ihrer allseitigen Entfaltung gelangt. Und schon Montesquieu gründet auf diese Betrachtungsweise die Lehre, daß alle Momente, die ein bestimmtes Gemeinwesen konstituieren, in einem streng-korrelativen Verhältnis zueinander stehen. Sie sind nicht bloß Elemente einer Summe, sondern sie sind ineinandergreifende Kräfte, deren Wechselwirkung von der Form des Ganzen abhängt. Bis ins kleinste läßt sich diese Gemeinschaft und diese strukturelle Fügung nachweisen. Die Art der Erziehung, die Art der Rechtspflege, die Gestaltung der Ehe und der Familie, das gesamte Gefüge der inneren und äußeren Politik: dies alles hängt von der Grundform des Staates in bestimmter Weise ab; es läßt sich nicht willkürlich verändern, ohne diese Grundform selbst anzutasten und sie schließlich aufzulösen. Denn jede Verderbnis eines Gemeinwesens setzt nicht bei den Einzelrichtungen seines Wirkens ein, sondern beginnt mit der Zerstörung seines inneren Prinzips: „la corruption de chaque gouvernement

---

gouvernements: ce qui ne signifie pas que dans une certaine république, on soit vertueux, mais qu'on devroit l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur, et que dans un Etat despotique particulier, on ait de la crainte, mais qu'il faudroit en avoir: *sans quoi le gouvernement sera imparfait.*"

commence presque toujours par celle des principes“ [1]). Solange das Prinzip einer Staatsform als solches erhalten, solange es in sich selbst gesund ist, hat sie nichts zu fürchten; und auch der Mangel der einzelnen Institutionen und Gesetze schadet ihr nichts. Auf der anderen Seite können bei Verfall des Prinzips, bei Erschlaffung der innerlich-bewegenden Kraft, auch die besten Gesetze keinen Schutz bieten. „Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'Etat; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes: la force du principe entraîne tout ... Il y a peu de lois qui ne soient bonnes lorsque l'Etat n'a point perdu ses principes; et, comme disoit Épicure en parlant des richesses: ce n'est point la liqueur qui est corrompue, c'est le vase“ [2]).

Mit alledem sind die Umrisse einer Philosophie der Politik gezeichnet; aber der Grund zu einer Philosophie der Geschichte ist damit allein freilich noch nicht gelegt. Denn die Idealtypen, die Montesquieu zeichnet, sind rein statische Formen; sie stellen ein Erklärungsprinzip für das Sein des sozialen Körpers auf, aber sie enthalten kein Mittel, um uns die Weise des Geschehens zu verdeutlichen und sichtbar zu machen. Aber Montesquieu zweifelt nicht daran, daß seine Betrachtungsweise sich auch auf dieses Problem ausdehnen und sich für dasselbe fruchtbar machen lasse. Denn wie vom Sein, so ist er auch vom Geschehen überzeugt, daß es kein bloßes Aggregat, kein Ablauf einzelner und beziehungsloser Vorkommnisse ist, sondern daß sich auch an ihm bestimmte typische Grundrichtungen aufweisen lassen. Von außen gesehen mag freilich das, was wir „Geschichte“ nennen, eine solche Richtung nirgends erkennen lassen, mag es als ein Gewirr von „Zufällen“ erscheinen. Aber je mehr man von der Oberfläche der Erscheinungen in ihre

1) Esprit des Lois VIII, 1.
2) Ibid. VIII, 11.

wirkliche Tiefe zurückdringt, um so mehr schwindet dieser Anschein. Das Chaos und der Widerstreit der einzelnen Ereignisse löst sich; die Phänomene lassen sich auf einen bestimmten „Grund" zurückführen und aus ihm erläutern und begreifen. „Diejenigen, die gesagt haben, daß ein blindes Schicksal alles Geschehen in der Welt bestimmt" — so erklärt Montesquieu sogleich zu Anfang seines Werkes — „haben eine große Absurdität gesagt; denn welche größere Absurdität könnte es geben, als die Annahme, daß ein blindes Fatum intelligente Wesen hervorgebracht hätte? Es gibt also einen ursprünglichen Grund (*une raison primitive*): und die Gesetze sind die Beziehungen, die zwischen ihm und den Einzelwesen bestehen, sowie die Beziehungen, die diese verschiedenen Einzelwesen untereinander besitzen" [1]). Oft scheint es freilich, als ob ein bloßer Zufall über das Geschick eines Volkes entscheide und seinen Aufstieg oder Untergang bestimme. Aber dem schärfer eindringenden Blick ergibt sich ein anderes Bild. „Nicht der Zufall ist es, der die Welt regiert ... Es gibt allgemeine, geistige wie physische Ursachen, die in jedem Staatswesen wirken, es zu seiner Höhe führen, es erhalten oder stürzen. Alle Einzelvorkommnisse sind diesen Ursachen unterworfen, und wenn der Zufall einer Schlacht, d. h. einer besonderen Ursache, einen Staat vernichtet hat, so bestand eine allgemeine Ursache, die dazu führte, daß dieser Staat durch eine einzige Schlacht zugrunde gehen mußte. Mit einem Worte: der Allgemeinzustand ist es, der alle besonderen Schicksale und Geschehnisse nach sich zieht" [2]). Auch die p h y s i s c h e n Umstände wirken auf diesen Allgemeinzustand ein: und Montesquieu ist einer der ersten, der auf ihre Bedeutung hinweist, der die Verbindung aufzeigt, in der die Staatsform eines Landes und seine Gesetze mit dessen Klima und Bodenbeschaffenheit stehen. Aber auch

1) Esprit des lois I, 1.

2) Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence Chap. XVIII.

hier weist er die einfache Ableitung aus den rein-physischen Faktoren ab; auch hier ordnet er die materiellen Ursachen den geistigen unter. Nicht jeder Boden und jedes Klima ist freilich für eine bestimmte Staatsform tauglich und möglich; aber ebensowenig ist die letztere durch die physischen Bedingungen einfach im voraus festgelegt und determiniert. Sache des Gesetzgebers ist es vielmehr, hier das rechte, für den Staat heilsame Verhältnis herzustellen. Die schlechten Gesetzgeber sind die, die den Mängeln des Klimas nachgeben; die guten die, die diese Nachteile erkennen und ihnen durch geistig-sittliche Kräfte entgegenwirken. „Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner“ [1]). Der Mensch unterliegt nicht einfach den Kräften der Natur; er erkennt diese Kräfte und vermag sie kraft dieser Erkenntnis zu einem von ihm selbst aufgestellten Ziele zu lenken; sie in ein Gleichgewicht zu setzen, das den Bestand der Gemeinschaft verbürgt. „Wenn es wahr ist, daß der Charakter des Geistes und die Leidenschaften des Herzens in verschiedenen Himmelsstrichen verschieden sind, so müssen die Gesetze auf diese Unterschiede der Charaktere und der Leidenschaften Bezug nehmen und ihnen gemäß sein“ [2]). Der allgemeine Gang und das allgemeine Ziel der Menschheitsgeschichte geht daher dahin, daß auch in ihr sich eine Ordnung durchsetzt, die der der Naturgesetze an Strenge und Sicherheit vergleichbar ist. Auf der Stufe der Entwicklung, in der wir stehen, fehlt freilich viel daran, daß die sittliche Welt ebenso wohl geordnet wäre, wie die physische. Denn wenngleich auch sie ihre bestimmten und unveränderlichen Wesensgesetze hat, so scheint sie ihnen nicht ebenso beharrlich zu folgen, wie die physische Natur ihren Gesetzen folgt. Der Grund dafür liegt darin, daß die einzelnen verstandesbegabten Wesen begrenzt und somit dem Irrtum unterworfen sind, und

1) Esprit des lois, XIV, 5; vgl. bes. XVI, 12.
2) Ibid. XIV, 1.

daß sie auf der andern Seite gemäß ihrer eigenen Einsicht und ihrem eigenen Willen handeln. So gehorchen sie nicht beständig ihren Grundgesetzen oder den Regeln, die sie sich selbst gegeben haben [1]). Aber Montesquieu ist darin ein Sohn seiner Zeit, ein echter Denker der Aufklärung, daß er von der fortschreitenden Erkenntnis dieses Sachverhalts auch eine Neuordnung der Willenswelt, eine neue Gesamtorientierung der politischen und der sozialen Geschichte der Menschheit erwartet. Das ist es, was ihn zur Geschichtsphilosophie hinführt: daß er von ihr, daß er von der Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien und der bewegenden Kräfte der Geschichte, die Möglichkeit ihrer sicheren zukünftigen Gestaltung erhofft. Der Mensch unterliegt nicht einfach der Notwendigkeit der Natur, sondern er kann und soll sein Geschick frei gestalten; er soll die ihm bestimmte und gemäße Zukunft heraufführen. Aber der bloße Wunsch bleibt ohnmächtig, sofern er nicht von sicherer Einsicht geleitet ist und sich mit ihr durchdrungen hat. Solche Einsicht kann nur aus der Vereinigung und Zusammenfassung aller Kräfte des Geistes erwachsen: sie bedarf ebensosehr der sorgsamsten Beobachtung des Einzelnen, der Versenkung in das empirisch-historische Detail, wie der rein begrifflichen Analyse, die die verschiedenen „Möglichkeiten" vor uns hinstellt und jede von ihnen von den anderen klar und sicher scheidet. Montesquieu verfährt gleich meisterhaft in der Lösung beider Aufgaben. Von allen Denkern seines Kreises ist er derjenige, der die stärkste historische Einfühlungsgabe, der eine echte Intuition für die mannigfaltigen Formen des geschichtlichen Daseins besitzt. Er selbst hat einmal von sich gesagt, daß er dort, wo er von antiker Geschichte gesprochen habe, den Versuch gemacht habe, den Geist des Altertums anzunehmen und sich zum antiken Menschen zu machen [2]). Dieser Blick für das Besondere und diese Liebe zum Besonderen hat ihn,

1) Esprit des lois I, 1.

2) Vgl. hierzu Sorel, Montesquieu, Paris 1887, S. 151 ff.

auch in seinen rein theoretischen Konstruktionen, vor jedem einseitigen Doktrinarismus bewahrt. Der bloß-schematischen Darstellung und der Einengung der mannigfachen Formen auf ein schlechthin-starres Schema hat er stets siegreich widerstanden. Der „Esprit des lois" hat hierfür ein sehr bezeichnendes Wort geprägt. In der Schilderung der englischen Verfassung, die Montesquieu als ein politisches Muster verehrt, betont er nichtsdestoweniger, daß es ihm fern liege, die gleiche Form anderen Ländern aufdrängen und sie als alleinigen Maßstab behaupten zu wollen: „comment dirois-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accomodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités?" [1]). So sucht Montesquieu auch in seinen rein theoretischen Konstruktionen stets die rechte „Mitte" zu gewinnen und festzustellen; so will er auch hier das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Grundmomenten, zwischen „Erfahrung" und „Vernunft", bewahren. Dieser Gabe verdankt er es, daß sein Werk, weit über den engeren Kreis der eigentlichen „Aufklärungsphilosophie" hinaus, seine Wirkung getan hat. Es ist nicht nur zum Muster und Vorbild der Geschichtsauffassung der Enzyklopädisten geworden, sondern es hat auch den schärfsten Gegner und Kritiker dieser Auffassung in seinen Bann gezogen: Herder hat Montesquieus Methodik und seine Prämissen bekämpft; aber auch er hat sein „edles Riesenwerk" bewundert und ihm in seinen eigenen Entwürfen nachgestrebt [2]).

3.

Als Lessing im Jahre 1753 in der „Vossischen Zeitung" Voltaires „Essai sur les moeurs" anzeigt, da beginnt er diese Anzeige mit der Bemerkung, daß die edelste Beschäf-

1) Esprit des lois XI, 6.

2) Vgl. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Werke (Suphan) V, 565.

tigung des Menschen der Mensch sei, — daß man sich aber mit diesem Gegenstande „auf eine gedoppelte Art" beschäftigen könne. „Entweder man betrachtet den Menschen im einzelnen, oder überhaupt. Auf die erste Art kann der Ausspruch, daß es die edelste Beschäftigung sei, schwerlich gezogen werden. Den Menschen im einzelnen zu kennen; was kennt man? Thoren und Bösewichter . . . Ganz anders ist es mit der Betrachtung des Menschen überhaupt. Überhaupt verrät er etwas Großes und seinen göttlichen Ursprung. Man betrachte, was der Mensch für Unternehmungen ausführt, wie er täglich die Grenzen seines Verstandes erweitert, was für Weisheit in seinen Gesetzen herrschet, von was für Emsigkeit seine Denkmäler zeugen . . . Noch hat kein Schriftsteller sich diesen Gegenstand insbesondere erwählt, so daß der Verfasser der gegenwärtigen Schrift mit Recht von sich rühmen kann: libera per vacuum posui vestigia princeps" [1]).

Mit diesen Sätzen hat Lessing, der größte Gegner und der schärfste Kritiker, den Voltaire im achtzehnten Jahrhundert gefunden hat, der Bedeutung von Voltaires Geschichtswerk volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er traf hier alsbald in den Mittelpunkt und er bezeichnete seine wesentliche Grundtendenz. Denn Voltaires Absicht geht in der Tat vor allem darauf, die Geschichte über den Kreis des „Allzumenschlichen", des Zufälligen und schlechthin-Individuellen hinauszuheben. Er will nichts Einzelnes und Einmaliges schildern, sondern er will den „Geist der Zeiten" und den „Geist der Nationen" sichtbar machen. Was ihn reizt, ist nicht die Folge der Begebenheiten, sondern der Fortgang der Kultur und der innere Zusammenhang ihrer einzelnen Momente. Der erste Entwurf des „Essai sur les moeurs" war, wie Voltaire berichtet, für die Marquise de Châtelet bestimmt, die, von der Naturforschung herkommend, über die Vereinzelung und Zersplitterung des historischen Wissens klagte. Ein Ana-

1) Lessing, Schriften (Ausg. Lachmann-Muncker) V, 143.

logon der Wissenschaft Newtons, eine Zurückführung der Tatsachen auf Gesetze, sollte auch hier möglich sein. Aber auch hier ist an keine Erkenntnis des Gesetzlichen zu denken, wenn es nicht gelingt, einen ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu fixieren. Dieses Unwandelbare, sich selbst Gleichartige läßt sich im Lauf der menschlichen Geschicke, die unendlich vielfältig und wandelbar sind, nicht finden; es kann, wenn überhaupt, nur in der menschlichen Natur selbst angetroffen werden. Man höre demgemäß auf, in der Geschichte lediglich auf die politischen Ereignisse, auf das Aufblühen und Versinken der großen Reiche, auf die Erschütterung der Throne zu achten. Auf das menschliche Geschlecht hätte man achten sollen; der Satz „*homo sum*" hätte der Wahlspruch jedes Geschichtsschreibers sein müssen; aber statt dessen haben die meisten nichts anderes getan, als Schlachten beschrieben. Der wahre Gegenstand der Historie ist die Geschichte des Geistes, nicht das Detail von fast immer entstellten Tatsachen. „Statt eine enorme Fülle von Tatsachen anzuhäufen, von denen die einen immer durch die andern vernichtet und ausgelöscht werden, sollte man nur die wichtigsten und die am besten gesicherten auswählen, um dem Leser einen Leitfaden in die Hand zu geben und um ihn in den Stand zu setzen, sich selbst über die Auslöschung, die Wiedergeburt und die Fortschritte des menschlichen Geistes ein Urteil zu bilden, und um ihn den Charakter der Völker und ihrer Gebräuche kennen zu lehren" [1]. Als die eigentlichen Gebrechen der bisherigen Geschichtsschreibung sieht Voltaire demgemäß auf der einen Seite die mythische Auffassung und Deutung des Geschehens, auf der anderen Seite den Heroenkult an, unter dessen Herrschaft sie stand. Beides entspricht sich wechselseitig und ist nur der zwiefache Ausdruck eines und desselben Grundmangels. Denn aus der Mythisierung der Geschichte ist der Kult der Heroen, der Führer und

1) Vgl. Voltaire, Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les moeurs, Oeuvres (Paris, Lequien, 1820) XVIII, 429 ff.

Herrscher erwachsen, und durch sie findet er ständig neue Nahrung.

„J'aime peu les héros, ils font trop de fracas
Je hais ces conquérants, fiers ennemis d'eux-mêmes,
Qui dans les horreurs des combats
Ont placé le bonheur suprême,
Cherchant partout la mort, et la fesant souffrir
A cent mille hommes leurs semblables.
Plus leur gloire a d'éclat, plus ils sont haïssables"

— so schreibt Voltaire an Friedrich den Großen in einem Brief, den er nach seinem Siege bei Chotusitz an ihn richtet [1]). So wird jetzt in bewußter methodischer Absicht der Schwerpunkt der Geschichte von der politischen Geschichte nach der Seite der reinen Geistesgeschichte hin verschoben. Hier liegt ein Grundmotiv, das Voltaire von Montesquieu deutlich unterscheidet. Sein „Essai sur les moeurs" und Montesquieus Hauptwerk sind fast gleichzeitig erschienen und aus ähnlichen Kulturbedingungen erwachsen; aber sie verfolgen verschiedene Ziele. Für Montesquieu ist und bleibt das politische Geschehen das Zentrum der geschichtlichen Welt: der Staat ist das eigentliche, ja einzige Subjekt der Welthistorie. Der Geist der Geschichte fällt mit dem „Geist der Gesetze" zusammen. Für Voltaire hingegen hat der Begriff des Geistes einen weiteren Umfang gewonnen. Er umfaßt für ihn das Ganze des inneren Geschehens; die Gesamtheit der Wandlungen, die die Menschheit durchlaufen muß, ehe sie zu einer Erkenntnis und zu einem wahrhaften Bewußtsein von sich selbst gelangen kann. Das allmähliche Fortschreiten zu diesem Ziele und die Hemmungen, die es auf diesem Wege zu überwinden galt, sichtbar zu machen: das ist die wesentliche Aufgabe, die der „Essai sur les moeurs" sich setzt. Diese Aufgabe ist, wenn man lediglich das politische Werden ins Auge faßt, nicht zu lösen: sie läßt sich nur be-

1) Brief vom 26. Mai 1742, Oeuvres (ed. Lequien), LI, 119.

wältigen, wenn man das Werden der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie in den Kreis der Betrachtung einbezieht und auf diese Weise ein Totalbild von all den Einzelphasen entwirft, die der menschliche Geist durchlaufen und die er überwinden mußte, um zu seiner gegenwärtigen Gestalt durchzudringen.

Aber eben mit diesem ihrem Grundplan stellt uns nun Voltaires Geschichtsbetrachtung vor eine schwierige Frage. Dringt man tiefer in diese Betrachtung ein und analysiert man die ersten Voraussetzungen, auf denen sie ruht, so sieht man sich auf ein eigentümliches Dilemma hingeführt. Voltaire ist der enthusiastische Verkünder des Fortschrittsgedankens: und eben dieser Gedanke ist es, mit dem er am stärksten auf seine Zeit und auf die kommenden Generationen gewirkt hat. Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" ist in der geradlinigen Fortsetzung von Voltaires Ideen und Prinzipien entstanden. Aber wie vereinigt sich — so muß man nunmehr fragen — für Voltaire selbst der Glaube an den Fortschritt der Menschheit mit seiner nicht minder feststehenden Überzeugung, daß dieselbe „im Grunde" immer die gleiche geblieben sei, daß sie ihre eigentliche „Natur" nicht verändert habe? Besteht diese Voraussetzung zu Recht, so ist damit die eigentliche Substanz des Geistes allem historischen Werden entrückt; dieses Werden greift nicht in seine letzte und eigentliche Tiefe. Wer Schale und Kern des Geschehens voneinander zu sondern weiß, dem zeigt sich, daß es dieselben Grundkräfte sind, die die Historie allenthalben beherrschen und lenken. Diese Auffassung, die schon der Geschichtsansicht der Renaissance ihr Gepräge gibt, die von Macchiavell und von Lodovico Vives vertreten wird [1]), wird auch von Voltaire durchgehend festgehalten; und an verschiedenen Stellen seines Geschichtswerks spricht er sie ausdrücklich und unumwunden aus. „Il

1) Näheres hierüber in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem², I, 164 ff.

résulte de ce tableau" — so faßt er am Schluß des „Essai sur les moeurs" noch einmal dessen Gesamtergebnis zusammen — „que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers" [1]). Aber kann es, wenn dem so ist, eine im strengen Sinne philosophische Geschichte geben? Verschwindet nicht der Schein der Veränderung, der Entwicklung, sobald man hinter die glitzernde Oberfläche der Erscheinungen zurückgeht und sich den eigentlichen Prinzipien nähert, die immer ein und dieselben sind? Und wäre somit nicht die philosophische Erkenntnis des historischen Prozesses im Grunde seine Aufhebung? Kann der Philosoph sich noch an der bunten Mannigfaltigkeit des Geschehens ergötzen, wenn er eben diese Mannigfaltigkeit als Illusion erkannt, wenn er eingesehen hat, daß sie nicht der Natur, sondern lediglich der Gewohnheit entstammt? Auf alle diese Fragen gibt uns Voltaires Geschichtsphilosophie keine befriedigende explizite Antwort. Die implizite Lösung, die der „Essai sur les moeurs" vor uns hinstellt, aber besteht darin, daß er nirgends bei der Darstellung des bloßen Geschehens stehen bleibt, sondern daß er diese Darstellung unmittelbar mit einer gedanklichen Analyse der Phänomene verknüpft, kraft deren das Zufällige vom Notwendigen, das Dauernde vom Vergänglichen geschieden werden soll. In dieser Hinsicht sieht Voltaire die Arbeit des Historikers im selben Licht, wie die Arbeit des Naturforschers. Beide, der Natur-

1) Essai sur les moeurs, Chap. CXCVII, Oeuvr. XVIII, 425.

forscher wie der Geschichtsschreiber, haben die gleiche Aufgabe; sie suchen im Wandel und im Gewirr der Erscheinungen das versteckte Gesetz. Dieses Gesetz ist, so wenig in der Geschichte, wie in der Natur, als ein göttlicher Plan zu denken, der allem Einzelnen seine Stelle im Ganzen anweist. Der naiven Teleologie müssen wir in der historischen Erkenntnis wie in der Naturerkenntnis entsagen. Voltaire sieht diese Teleologie in Bossuets „Discours sur l'histoire universelle" verkörpert, den er als literarisches Meisterwerk bewundert; aber was er Bossuet vorwirft, ist, daß er dauernd falsche Steine in Gold fasse [1]). Hier soll die echte, die kritische Geschichtsschreibung der Historie denselben Dienst leisten, den die Mathematik der Naturerkenntnis geleistet hat. Sie soll die Geschichte von der Herrschaft der Endursachen befreien und sie zu den wirklichen, zu den empirischen Ursachen zurückführen. Wie die Naturwissenschaft durch die Erkenntnis der mechanischen Gesetze des Geschehens von der Theologie losgelöst wurde, so soll die gleiche Leistung innerhalb der historischen Welt durch die Psychologie vollbracht werden. Und die psychologische Analyse bestimmt zuletzt auch den eigentlichen Sinn des Fortschrittsgedankens. Sie begründet und rechtfertigt ihn; aber sie weist zugleich seine Grenzen auf und hält seine Anwendung in diesen Grenzen fest. Sie zeigt, daß die Menschheit die Schranken ihres „Wesens" nicht überschreiten kann — daß aber dieses Wesen selbst nicht mit einem Schlage gegeben ist, sondern sich erst allmählich herausarbeiten und sich kontinuierlich gegen Hemmungen und Widerstände durchsetzen muß. Die „Vernunft" ist freilich von Anfang an, als Grundkraft des Menschen, gegeben; und sie ist überall die eine und gleiche. Aber sie tritt in diesem ihrem beharrlichen und einheitlichen Sein nicht nach außen; sie versteckt sich unter der Fülle der Gebräuche und Gewohnheiten und sie erliegt der Last der Vorurteile.

1) Voltaire, Le Pyrrhonisme de l'histoire (1768); Chap. 2; Oeuvr. XXVI, 163.

Die Geschichte zeigt, wie sie allmählich dieser Widerstände Herr wird; wie sie das wird, was sie ihrer Natur nach ist. So geht der eigentliche Fortschritt freilich nicht die Vernunft und somit die Menschheit als solche an; sondern er bezieht sich nur auf ihr Nach-Außen-Treten, auf ihre empirisch-objektive Sichtbarkeit. Aber eben dieses Sichtbarwerden und dieses sich-selbst-durchsichtig-Werden der Vernunft ist der eigentliche Grundsinn des geschichtlichen Prozesses. Die metaphysische Frage nach dem Ursprung der Vernunft braucht die Geschichte nicht aufzuwerfen, noch vermag sie sie zu lösen. Denn die Vernunft als solche ist etwas Über-Zeitliches; sie ist ein Notwendiges und Ewiges, an das die Frage der Entstehung nicht gerichtet werden kann. Nur dies kann die Geschichte zeigen, wie dies Ewige sich nichtsdestoweniger zeitlich manifestiert; — wie es in den Zeitstrom eingeht und in ihm seine Grund- und Urgestalt allmählich immer reiner und vollkommener offenbart.

Mit dieser Grundkonzeption hat Voltaire das theoretische Programm aufgestellt, dem seither die gesamte Geschichtsschreibung der Aufklärungsepoche folgt. Er selbst hat in seinem „Essai sur les moeurs" dieses Programm freilich nicht vollständig zu erfüllen vermocht; aber man muß sich hüten, die Mängel der Ausführung, die hier zutage treten, dem systematischen Grundgedanken selbst zur Last zu legen. Es ist eine ungenügende und vorschnelle Kritik, wenn man auf diese Mängel hinweist, um die prinzipielle „Ungeschichtlichkeit" der Aufklärung zu demonstrieren. Denn die Schwächen, die Voltaire als Geschichtsschreiber besitzt, und die man ihm so häufig vorgehalten hat, sind weit weniger Schwächen seines Systems, als sie seiner Persönlichkeit und seinem individuellen Temperament entstammen. Voltaire ist nicht gesonnen, den ruhigen Weg der historischen Betrachtung bis zu Ende zu gehen und gelassen und geduldig in ihm auszuharren. Wenn er sich der Vergangenheit zuwendet, so tut er es nicht um ihrer selbst willen, sondern um der

Gegenwart und um der Zukunft willen. Die Geschichte ist ihm nicht Zweck, sondern Mittel; ein Instrument der Selbsterziehung und Selbstbelehrung des menschlichen Geistes. So will Voltaire nicht lediglich betrachten und untersuchen; er fordert, und er nimmt den Inhalt seiner Forderungen leidenschaftlich vorweg. Denn er glaubt nicht mehr, bloß auf dem Wege zu sein; er sieht sich dem Ziele ganz nahe und er schwelgt im Vorgefühl und Hochgefühl dieses nach so vielen Mühsalen und Irrfahrten erreichten Zieles. Diese persönliche Grundstimmung und dieses persönliche Pathos bricht immer wieder in seine historische Darstellung ein. Diese Darstellung wird um so vollkommener, je mehr Voltaire seine eigenen Ideale in der Vergangenheit wiederfindet. Sie hat daher ihren eigentlichen Höhepunkt im „Siècle de Louis XIV" erreicht. Zwar vermag Voltaire auch außerhalb dieses Kreises klar zu sehen und scharf zu erkennen; aber das Urteilen und Verurteilen wird hier oft zu schnell und zu dringlich, um eine ruhige Versenkung zu gestatten. Der Vernunftstolz des Philosophen fällt dem Historiker ins Wort. Immer wieder drängt sich die Betrachtung auf, wie weit das klassische Zeitalter der Vernunft nicht nur dem Mittelalter, sondern auch dem so hoch gepriesenen Altertum an wahrer Einsicht und Erkenntnis überlegen ist. Voltaire verfällt hier in eben jene naive Teleologie, die er, als reiner Theoretiker, so energisch ablehnt und so wirksam bekämpft. Wie Bossuet sein theologisches Ideal, so sieht er sein philosophisches Ideal in die Geschichte hinein; wie dieser mit dem Maßstab der Bibel mißt, so legt er überall unbeirrt und unbefangen seine rationalen Maßstäbe an die Vergangenheit an. All dies hat ohne Zweifel die Durchführung des großen Plans einer wahrhaften Universalgeschichte, der ihm deutlich vor Augen stand und der alle Kulturen, alle Epochen, alle Völker mit gleicher Liebe umfassen sollte, gehemmt. Aber auf der anderen Seite ist freilich unverkennbar, wie sehr diese Mängel Voltaires zu den eigentlichen „défauts de ses vertus" gehören. Denn was, rein objektiv betrachtet, als Schranke seiner Auf-

fassung erscheint: das macht auf der anderen Seite den persönlichen Reiz seiner Darstellung aus und verleiht ihr jene Individualität und Lebendigkeit, mit der sie die Zeitgenossen ergriffen und hingerissen hat. Voltaire ist der erste Denker des achtzehnten Jahrhunderts, der wieder den Typus des großen historischen Kunstwerks geschaffen, und der ihn in einem klassischen Beispiel verkörpert hat. Er hat die Geschichte von dem Ballast der bloßen antiquarischen Gelehrsamkeit befreit und aus der Form der bloßen Chronik erlöst. Diese Leistung ist es, deren er sich vor allem rühmt, und auf der sein Selbstgefühl als Historiker beruht. Als im Jahre 1740 der schwedische Kaplan Nordberg sein gelehrtes Geschichtswerk über Karl XII. herausgibt, in dem er Voltaire verschiedene Versehen nachweist und an seiner „Histoire de Charles XII" die kleinlichste Kritik übt, — da durfte Voltaire diese Kritik mit satirischer Überlegenheit abfertigen. „Es ist vielleicht eine für Europa wichtige Angelegenheit" — so schreibt er an Nordberg —, „daß die Kapelle des Schlosses von Stockholm, die vor fünfzig Jahren verbrannte, sich in dem neuen, nach Norden hin gelegenen Flügel des Palastes befand; daß an den Tagen der Predigt ihre Sitze blau ausgeschlagen wurden, daß die einen aus Eiche, die andern aus Nußbaum gefertigt waren usf. Wir wollen auch gern glauben, daß es von äußerster Wichtigkeit ist, über die Breite des Baldachins belehrt zu werden, unter dem Karl XII. gekrönt wurde, und seine genaue Farbe zu erfahren. All das mag seinen Nutzen haben für diejenigen, die sich über die Interessen der Fürsten zu belehren wünschen. . . . Aber ein Historiker hat viele und verschiedene Pflichten. Erlauben Sie mir, Sie hier an diejenigen zu erinnern, die von einiger Bedeutung sind: die erste besteht darin, nicht zu verleumden, die zweite darin, nicht zu langweilen. Die Verletzung der ersten Pflicht kann ich Ihnen verzeihen, weil Ihr Werk nur wenig gelesen werden wird; nicht vergeben kann ich Ihnen dagegen die Verletzung der zweiten; denn ich war gezwungen,

Sie zu lesen.“ [1]) Das ist mehr als bloßer Spott; es drückt sich darin ein neues stilistisches Ideal der Geschichtsschreibung aus, das Voltaire verwirklicht und das er als Norm festgestellt hat. Lord Chesterfield hat von Voltaires historischen Werken gesagt, sie enthielten die Geschichte des menschlichen Geistes, „geschrieben von einem Mann von Genie und zum Gebrauch der Männer von Geist.“ Aber Voltaire ist in diesem Gebiet, weniger als in irgendeinem anderen, der Gefahr des bloß-„Geistreichen“ erlegen. Denn er fußt hier überall auf ausgedehnten und gründlichen Einzelstudien, und die historische „Akribie“ war ihm keineswegs fremd. Sein Blick wird vor allem durch das soziologische Detail gefesselt; er will lieber den Zustand der Gesellschaft in den einzelnen Epochen, die Formen des Familienlebens, die Art und den Fortschritt der Handwerke und Künste erkennen und schildern, als immer wieder die politischen und religiösen Verirrungen der Nationen, ihre Kämpfe und Schlachten beschreiben. Er sucht die Hilfe der Philologie und der Linguistik; er erklärt, daß oft eine einzige gesicherte Etymologie uns einen Einblick in die Wanderungen der Völker verschaffen könne. Das Alphabet, das ein Volk gebraucht, gilt ihm als ein unbestreitbares Zeugnis dafür, wer die eigentlichen Lehrer einer Nation gewesen sind und aus welchen Quellen sie ihre ersten Kenntnisse gezogen habe [2]). Auch die reine Wissenschaftsgeschichte konnte sich den methodischen Forderungen, die hier aufgestellt waren, nicht entziehen; auch d'Alembert ist hier zum Schüler Voltaires geworden. Die entscheidende Wirkung, die seine Vorrede zur Enzyklo-

1) Lettre à Mr. Norberg in der Vorrede zur Neuausgabe der „Histoire de Charles XII“ (1744); Oeuvr. XXII, 12 ff.; Näheres über Nordberg und seine Kritik an Voltaire s. bei Georg Brandes, Voltaire I, 182 ff.

2) Essai sur les moeurs, Introduction, Oeuvr. XV, 110; Näheres über Voltaire als Historiker s. bei Gustave Lanson, Voltaire, Chap. 6; 6e édit. S. 107 ff.

pädie in philosophischer wie in literarischer Hinsicht geübt hat, beruht nicht zuletzt darauf, daß hier zum erstenmal die Entwicklung der Wissenschaft unter den neuen Gesichtspunkt gestellt wurde. d'Alembert faßt diese Entwicklung nicht als die Anhäufung immer neuer gelehrter Kenntnisse, sondern als die methodische Selbstentfaltung der Idee des Wissens selbst. Er fordert, daß an die Stelle der bloßen Polyhistorie eine philosophische Prinzipienwissenschaft trete und daß gemäß i h r e n Problemen die Geschichte der Wissenschaft behandelt werde. Auch in dem enzyklopädischen Plan des Wissens, den d'Alembert in seinen „Éléments de Philosophie" gegeben hat, bestimmt er die Aufgabe der Geschichte in diesem Sinne. „Die allgemeine Geschichte der Wissenschaften und Künste umfaßt vier große Gegenstände: unsere Erkenntnisse, unsere Meinungen, unsere Streitigkeiten und unsere Irrtümer. Die Geschichte unserer Erkenntnisse lehrt uns unsere Reichtümer oder, besser gesagt, unsere wirkliche Armut kennen. Sie demütigt den Menschen, indem sie ihm zeigt, wie geringfügig sein Wissen ist; aber auf der anderen Seite erhebt und ermutigt sie ihn, oder sie tröstet ihn zum mindesten, indem sie ihm den sorgfältigen Gebrauch vor Augen stellt, den er von einer kleinen Zahl klarer und sicherer Begriffe zu machen vermochte. Die Geschichte unserer Meinungen zeigt uns, wie die Menschen, bald durch Notwendigkeit bestimmt, bald durch ihre Ungeduld verleitet, die Wahrscheinlichkeit an Stelle der Wahrheit gesetzt haben, und wie das, was anfangs nur wahrscheinlich war, sodann Wahrheit wurde auf Grund neuer Bearbeitung, Reinigung, Vertiefung durch die fortschreitenden Arbeiten mehrerer Jahrhunderte. Sie bietet unserem Scharfsinn und dem unserer Nachkommen eine Fülle von Tatsachen, die es nachzuprüfen, eine Fülle von Gesichtspunkten, die es zu verfolgen, von Vermutungen, die es zu begründen, von Kenntnissen, die es zu erweitern und zu vervollkommnen gilt. . . . Schließlich lehrt uns die Geschichte unserer Irrtümer das Mißtrauen gegen uns selbst

und gegen andere; sie zeigt uns die Wege, die uns von der Wahrheit entfernt haben und erleichtert uns die Suche nach dem rechten Pfad, der zu ihr hinführt“ [1]).

Der Plan, den d'Alembert hier vorzeichnet, hat, was die Geschichte der exakten Wissenschaft betrifft, seine glänzende Durchführung in dem Werke seines genialsten Schülers erhalten. Lagranges „Mecanique analytique“ stellt ein Muster der Wissenschaftsgeschichte vor uns hin, das auch heute kaum übertroffen ist. Die späteren Arbeiten, wie z. B. Eugen Dührings „Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik“ haben durchweg auf das methodische Vorbild, das hier aufgestellt war, zurückgegriffen. Aber d'Alembert selbst geht noch weiter; er spricht der Geschichte nicht nur einen theoretischen, sondern einen ethischen Wert zu und er erwartet von ihr die wahre Vollendung der Erkenntnis des sittlichen Menschen. „Die historischen Wissenschaften hängen in zwiefacher Weise mit der Philosophie zusammen; einmal vermöge der Prinzipien, die die Grundlage der historischen Gewißheit bilden; das andere Mal vermöge des Nutzens, den man aus der Geschichte ziehen kann. Die Menschen, die auf die Bühne der Welt gestellt sind, werden von dem Weisen als Zeugen oder als Schauspieler betrachtet. Er studiert das geistige Universum ebensowohl wie das physische, und er betrachtet beide ohne Vorurteil; er folgt den Schriftstellern in ihren Berichten mit der gleichen Vorsicht, wie der Natur in ihren Erscheinungen; er beobachtet all die feinen Unterschiede, durch die sich das historisch-Wahre vom Wahrscheinlichen, das Wahrscheinliche vom Erdichteten unterscheidet; er vermag die verschiedenen Sprachen zu verstehen, die die Aufrichtigkeit und die Schmeichelei, die Voreingenommenheit und der Haß führen, und er bestimmt danach die verschiedenen Grade der Glaubwürdigkeit und des Gewichts der einzelnen Zeugnisse. Von diesen ebenso feinen

1) d'Alembert, Éléments de Philosophie, sect II (Mélanges de Littérature, etc. T. IV, S. 9 ff.).

als sicheren Regeln geleitet studiert er die Vergangenheit vor allem deshalb, um die Menschen, mit denen er lebt, besser zu erkennen. Für die Durchschnittsleser ist die Geschichte nur die Nahrung der Neugierde oder eine flüchtige Unterhaltung; für den Philosophen ist sie eine Sammlung geistig-sittlicher Erfahrungen (*expériences morales*), die man am menschlichen Geschlecht machen kann; eine Sammlung, die kürzer und vollständiger wäre, wenn sie nur von Weisen herrührte, die aber, so unvollkommen sie ist, noch immer die größten Lehren in sich schließt: ebenso wie die Sammlung der medizinischen Beobachtungen aller Zeiten, die ständig vermehrt wird und immer unvollkommen bleibt, nichtsdestoweniger den wesentlichsten Teil der Heilkunde ausmacht" [1]). So erwächst der Aufklärungsphilosophie auf dem Grunde der Geschichte die Idee einer philosophischen Menschenkunde; die Idee einer allgemeinen „Anthropologie", wie sie Kant systematisch durchgebildet und wie er sie in seinen Vorlesungen vertreten hat [2]). Die ersten Versuche zu einer kritischen Geschichte der Philosophie gehen mit diesen Bestrebungen Hand in Hand. Diderots Artikel über die einzelnen philosophischen Systeme in der Enzyklopädie besitzen noch wenig eigentlich-historische Originalität, — und seine Abhängigkeit von Bayle, von Brucker, und von Deslandes „Histoire critique de la Philosophie" (1756 ff.) macht sich überall stark bemerkbar. Und dennoch regt sich in diesen Artikeln ein neuer Geist, der insbesondere in den Aufsätzen über die moderne Philosophie, über Hobbes, über Spinoza und Leibniz hervortritt. Denn mehr und mehr wird jetzt die bloße Aufzählung von Meinungen durch die Analyse verdrängt, die ebensowohl in historischem wie in systematischem Sinne durchgeführt wird, die sich auf den

1) d'Alembert, Éléments de Philosophie III; a. a. O. S. 16 f.

2) Vgl. insbesondere Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766, Werke (Ausg. Cassirer) II 319 ff.

Gehalt der einzelnen Lehren, wie auf ihre geschichtlichen Entstehungsbedingungen richtet.

Bei alledem bleibt freilich die Herrschaft des analytischen Geistes, die für das achtzehnte Jahrhundert charakteristisch ist, auch in diesem Gebiet ungebrochen. Dieser Geist bringt es mit sich, daß auch dem Historischen gegenüber mehr das Gleichförmige als das Wandelbare hervorgehoben, mehr das Moment der Konstanz als das der Veränderung betont wird. Nur ein Denker des achtzehnten Jahrhunderts bewahrt auch hier gegenüber dessen herrschenden Tendenzen seine eigenartige und eigenwillige Stellung. Hume gehört so wenig dem allgemeinen Typus der Geschichtsphilosophie der Aufklärung an, wie er ihrer Erkenntnistheorie oder ihrer Religionsphilosophie angehört. Bei ihm beginnt sich die statische Betrachtung, die auf die Erkenntnis der festen und unveränderlichen „Eigenschaften" der menschlichen Natur gerichtet ist, zu lockern; bei ihm heftet sich der Blick mehr auf den historischen Prozeß als solchen, als auf das gleichbleibende Substrat, das wir für ihn vorauszusetzen haben. Er wird nicht nur als Logiker, sondern auch als Geschichtsphilosoph zum Kritiker des Substanzbegriffs. Zwar beschreibt auch er die Geschichte nicht als eine stetige Entwicklung; aber er erfreut sich an ihrer rastlosen Veränderung, an der Anschauung des Werdens als solcher. Er sucht in diesem Werden keine „Vernunft" und er glaubt nicht an sie; aber statt dieses rationalen Interesses ist es ein psychologisches und ein ästhetisches Interesse, was ihn immer wieder zu ihm zurückführt. Die „Einbildungskraft", die er in seiner Erkenntnislehre der abstrakten Vernunft entgegensetzt, und auf deren Bedeutung er besteht, gewinnt auch hier ein entscheidendes Übergewicht — sie ist es, die auch als eine Grundkraft aller historischen Betrachtung in Anspruch genommen wird. „Welch ein Zauber liegt doch für unsere Phantasie darin, wenn sie sich in die entferntesten Zeitalter versetzt, wenn sie die menschliche Gesellschaft in ihrer Kindheit be-

trachtet, wenn sie ihr in ihren ersten schwachen Versuchen, zu den Wissenschaften und Künsten zu gelangen, folgt; wenn sie sieht, wie sich die Formen der Regierung, der Geschmack und die Umgangsformen ständig verfeinern und alles, was den Reiz und Schmuck des Lebens ausmacht, sich immer mehr vervollkommnet!" So will Hume nicht in einem allgemeinen Entwurf das Endziel der Geschichte vorweg bestimmen, sondern er versenkt sich rein in die Fülle ihres konkreten Gehalts. Die Geschichte ist ihm, so wenig wir sie begrifflich durchdringen, so wenig wir uns ihre letzten „Gründe" einsichtig machen können, die schönste und edelste „Unterhaltung des Geistes", der sich keine andere an die Seite stellen läßt. „Wie ließe sich ihr all jener nichtige Zeitvertreib vergleichen, mit dem wir sonst unsere Muße hinzubringen pflegen; wie ließe sich ein Gegenstand finden, der würdiger wäre, unsere Aufmerksamkeit zu fesseln? Wie verderbt muß der Geschmack desjenigen sein, der seine Vergnügungen an so falscher Stelle sucht!" Aber so hoch hier die Historie gestellt und so sehr sie als der edelste Schmuck des menschlichen Daseins gefeiert wird, so hat doch Hume auch hier seine Skepsis nicht verleugnet. Vergleicht man sein Lob der Geschichtswissenschaft mit den Erwartungen, den Forderungen und Idealen, mit denen das achtzehnte Jahrhundert sich ursprünglich der Geschichte zugewandt hatte, so tritt der Gegensatz deutlich hervor. Diesen Idealen gegenüber behalten Humes Sätze einen sehr gedämpften Klang; sie stehen im Zeichen der Zurückhaltung und Entsagung. Welch ein dramatisch bewegtes Leben läßt die Geschichte an uns vorüberziehen; welch ein Genuß ist es, die Entstehung, den Fortschritt, den Verfall und die schließliche Vernichtung der blühendsten Reiche zu verfolgen; zu sehen, welche Tugenden ihnen zu ihrer Größe verholfen, welche Laster zu ihrem Untergang geführt haben. „In short, to see all human race, from the beginning of time, pass, as it were, in review before us; appearing in their true colours, without any of those

disguises, which, during their life time, so much perplexed the judgement of the beholders. What spectacle can be imagined, so magnificent, so various, so interesting? What amusement, either of the senses or the imagination, can be compared with it“ [1])? Welch Schauspiel — aber ach, ein Schauspiel nur! Denn Hume glaubt nicht länger, in den tiefsten Sinn des Geschehens eindringen und seinen Plan enthüllen zu können. Er leistet Verzicht auf die Frage, was die geschichtliche Welt im Innersten zusammenhält; er läßt sich an ihrem Anblick genug sein, ohne zu versuchen, die stetig wechselnden Bilder, die die Geschichte an ihm vorbeiziehen läßt, an der Schnur einer bestimmten „Idee“ aufzureihen. Aber auch hier wird man freilich der Humeschen Skepsis nicht gerecht, wenn man lediglich ihr negatives Moment ins Auge faßt. Sie vollzieht, auch an diesem Punkte, eben in der scheinbaren Auflösung und Vernichtung, eine wichtige positive Leistung. Denn Humes Widerstand gegen jegliche vorschnelle Verallgemeinerung, seine Hinwendung zur reinen Tatsächlichkeit der Geschichte, schließt nicht nur eine methodische Warnung, sondern auch eine methodische Neu-Orientierung in sich. Humes Lehre vertritt die Eigenart und das Eigenrecht des Individuellen und bricht seiner Anerkennung Bahn. Um diese Anerkennung zu einer wahrhaft-philosophischen Würdigung werden zu lassen: dazu bedurfte es freilich eines weiteren Schritts, den Hume nicht getan hat und den er nicht tun konnte. Das Individuelle mußte nicht nur als Tatsache aufgewiesen, als „*matter of fact*“ hingestellt, sondern es mußte zum Problem gemacht werden. Es genügte nicht, das Reich der Tatsachen gegen das Reich der Begriffe aufzurufen; sondern mitten in diesem letzteren mußte dem Individuellen sein Ort bestimmt werden. Die tiefere und die systematisch schwerer zu erfüllende Forderung

1) Hume, Of the study of History. Essays Moral, Political and Literary, ed. Green u. Grose, New impr., London 1898, II, 388 ff.

bestand darin, einen neuen Begriff vom Individuum zu fassen und ihn nach seinen verschiedenen Bedeutungen, nach seinen möglichen Anwendungen und Abwandlungen zu verfolgen. Für eine derartige Aufgabe war der Empirismus Humes und seine Skepsis nicht gerüstet. Hier mußte die Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts einen neuen Weg einschlagen und sich einem anderen Führer anvertrauen. Sie mußte versuchen, den methodischen Schatz zu heben, der in Leibniz' Lehre verborgen lag; denn diese war es gewesen, die im Prinzip der „Monade" das Individualitätsproblem auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht und ihm seine feste Stelle im Zentrum eines philosophischen Gesamtsystems gegeben hatte.

4.

Auch der Leibnizsche Substanzbegriff ist darauf gerichtet, das Bleibende im Wechsel aufzuweisen; aber er ist auf der anderen Seite dadurch ausgezeichnet, daß er das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Dauer und Veränderung als ein reines Wechselverhältnis nimmt. Er will nicht mehr das Viele dem Einen, das Wechselnde dem Beharrlichen unterordnen; sondern er geht davon aus, daß beide Momente sich nur durcheinander erklären lassen. Die echte Erkenntnis kann demgemäß nicht die Erkenntnis des Dauernden oder des Veränderlichen sein; sondern sie muß ihr reines Ineinander ergreifen und ihre wechselseitige Bestimmung aufweisen. Die stetige Veränderung ist es, an der allein die Einheit des Gesetzes, die Einheit der Substanz, sich aufweisen läßt, und in der sie ihren einzig-möglichen Ausdruck findet. Die Substanz beharrt; aber eben diese Beharrung schließt keinen Stillstand, sondern vielmehr umgekehrt die sich gleichbleibende Regel ihres Fortschrittes in sich. An Stelle der statischen Auffassung der Substanz tritt ihre dynamische Auffassung: die Substanz ist nur insofern

„Subjekt" oder „Substrat", als sie Kraft ist; als sie sich unmittelbar-tätig erweist und in der Folge ihrer Tätigkeiten ihr eigentliches Wesen kundgibt. Die Natur der Substanz besteht nicht darin, daß sie in sich selbst verschlossen bleibt; sie besteht vielmehr darin, daß sie fruchtbar ist und immer neue Mannigfaltigkeiten aus sich entwickelt. Ihr „Bestand" ist eben dieses „Erstehen-Lassen" eines immer neuen Inhalts; dieses stetige Erzeugen ihrer Phänomene. Die Allheit dieser Phänomene ist freilich in der Substanz vollständig vorgebildet; es gibt keine eigentliche „Epigenesis", keine Neubildung, die nur von außen her bedingt wäre. Alles, was ihr äußerlich durch die Einwirkung fremder Kräfte zuzuwachsen scheint, muß nichtsdestoweniger in ihrer eigenen Natur gegründet, muß in dieser präformiert und vorherbestimmt sein. Aber auf der anderen Seite läßt sich eben diese Bestimmung nicht als eine starre, fertig-gegebene denken. Das vollendete Sein der Substanz tritt vielmehr erst in ihrer vollendeten Entfaltung hervor; ihre Mitte und ihr Ende gehören ihr gleich wesentlich und notwendig wie ihr Anfang zu. Auch Leibniz' Metaphysik gründet das Sein der „Monade" auf ihre Identität; aber sie nimmt in diese Identität selbst den Gedanken ihrer Kontinuität auf. Identität und Kontinuität vereint sind es, aus der ihre Totalität entspringt, und worin ihre Geschlossenheit, ihre charakteristische Ganzheit besteht [1]).

Mit diesem Grundgedanken der Leibnizischen Metaphysik war ein neuer und verheißungsvoller Ansatz zur gedanklichen Erschließung und Eroberung der geschichtlichen Welt gegeben. Aber es währte lange Zeit, ehe dieser Ansatz weitergeführt wurde, und ehe er sich frei entfalten konnte. Zwar hat auch Wolffs System das Historische keineswegs schlechthin ausgeschlossen, sondern vielmehr eine strenge Zuordnung zwischen ihm und dem Rationalen durchzuführen

1) Vgl. hierzu oben Cap. 1, S. 37 ff.

versucht. In der Wissenschaftstheorie Wolffs gliedert sich jede Einzeldisziplin in einen abstrakt-rationalen und in einen konkret-empirischen, in einen „historischen" Teil. Der Erfahrung soll im Aufbau des Systems ihr volles Recht gewahrt werden: der allgemeinen Kosmologie tritt die empirische Physik, der rationalen Psychologie tritt die empirische Psychologie zur Seite. Aber das Gleichgewicht, das Wolff auf diese Weise anstrebt, läßt sich freilich rein methodologisch nicht aufrecht erhalten. Denn die Systemform selbst, die Form der mathematischen Deduktion und Demonstration, ist es, die diesem Gleichgewicht widerstreitet. Die Philosophie ist und bleibt, ihrer eigentlichen Aufgabe nach, die Wissenschaft vom Rationalen, nicht vom Historischen; die Wissenschaft vom „Möglichen", nicht vom faktisch-Wirklichen: „scientia possibilium quaatenus esse possunt". Eine „Philosophie der Geschichte" im strengen Sinne kann daher in Wolffs Systematik keine Aufnahme finden; sie würde eine Vermischung der Erkenntnisarten und eine Verwischung der Grenzen der Erkenntnis, eine eigentliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in sich schließen. Nicht die Welt der Tatsachen, mit der es die Geschichte zu tun hat, sondern die Welt der „Gründe" bildet den Gegenstand der Philosophie — und der „Satz vom Grunde" bleibt auch dort, wo sie sich dem empirisch-Tatsächlichen zuwendet, ihr Leitstern und ihre eigentliche Maxime. Die Allgemeinheit und die Notwendigkeit des Grundes aber widerstreitet jener Zufälligkeit, jener Einmaligkeit und Einzigkeit, die allem geschichtlichen Dasein anhaftet und von ihm unabtrennbar ist. Das Ideal der echten, der mathematisch-philosophischen „Deutlichkeit" ist daher hier nicht erreichbar; in das Allerheiligste des Wissens und der Philosophie kann die Geschichte keinen Zugang finden.

Aber dieses Allerheiligste schien sich ihr nun von einer anderen Seite her zu erschließen. Wenn die Philosophie in ihrer abstrakten Reinheit sich dem bloß-Historischen entzog,

wenn sie glaubte, sich seiner erwehren zu können und erwehren zu müssen, so war es die Theologie, die hier zuerst die Grenzen verschob; die die starre Schranke zwischen dem „dogmatischen" und dem „historischen" Gehalt des Glaubens nicht länger aufrecht erhielt. Wir sahen, wie diese Entwicklung sich anbahnte, und durch welche gedanklichen Motive sie bestimmt wurde[1]). In der deutschen Geistesgeschichte ist es Lessing, der ihre letzten Konsequenzen zieht und der ihren methodischen Höhepunkt erreicht. In seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" ist das Religiöse dem Historischen versöhnt; ist dieses letztere selbst als ein notwendiger Faktor, als ein unentbehrliches Moment des Religiösen anerkannt. Aber auf die Weltgeschichte als solche dehnt Lessing seine Betrachtung nicht aus. Er zweifelt nicht, daß auch in ihr, bis ins Kleine und Kleinste hinein, die Vorsehung „ihre Hand im Spiele" habe; aber er vermißt sich nicht, den Schleier dieses Geheimnisses zu heben. Erst Herder tut hier den letzten und den eigentlich-entscheidenden Schritt. Seine Leistung ist, wenn man sie in ihrer konkreten Totalität nimmt, unvergleichlich und ohne eigentliche Vermittlung und Vorbereitung. Sie scheint frei von den Göttern herabzusteigen und wie aus dem Nichts geboren zu werden: sie entstammt einer Intuition des Historischen, wie sie in dieser Reinheit und in dieser Vollendung niemals zuvor gegeben war. Aber diese neue Anschauung der geschichtlichen Welt hätte sich nicht begründen, und sie hätte sich nicht systematisch durchführen lassen, wenn Herder nicht die gedanklichen Mittel, deren er hierfür bedurfte, bereit gefunden hätte. Seine „Metaphysik" der Geschichte kann überall an Leibniz anknüpfen und auf seine Grundbegriffe zurückgreifen[2]); wäh-

1) S. oben S. 244 ff.

2) Für den Zusammenhang zwischen Herders Geschichtsphilosophie und den Grundbegriffen der Leibnizschen Philosophie vgl. die eingehendere Darlegung in meiner Schrift Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 3. Aufl., S. 180 ff.

rend seine lebendige Anschauung der Geschichte ihn vor jeder bloß-schematischen Anwendung dieser Begriffe von Anfang an bewahrt. Denn es ist nicht mehr der bloße Umriß des Historischen, den er sucht und bei dem er sich genügen läßt; sondern er will jede Einzelgestalt als solche sehen und sie sich innerlich zu eigen machen. Den Bann der bloß-analytischen Betrachtung, den Bann des Identitätsprinzips hat Herder endgültig gebrochen. Die Geschichte zerstört den Schein der Identität; sie kennt nichts wirklich-Identisches, nichts gleichartig-Wiederkehrendes; sie zeugt ständig neue Geschöpfe und sie gibt allem, was sie zum Leben erweckt, eine eigene Form, eine selbständige Weise des Daseins als seine unverlierbare Mitgift mit. Jede abstrakte Generalisierung ist und bleibt daher ihr gegenüber ohnmächtig; und ebensowenig wie ein einziger Gattungsbegriff vermag eine einzelne, allgemein-verbindliche N o r m ihren Reichtum zu fassen. Jeder menschliche Zustand hat seinen eigenen Wert; jede historische Einzelphase hat ihr immanentes Recht und ihre immanente Notwendigkeit. Sie sind nicht voneinander abgesondert; sie sind nur im Ganzen und durch das Ganze; aber jede von ihnen ist auch dem Ganzen gleich unentbehrlich. In solcher durchgängiger Heterogeneität konstituiert sich erst die wahre Einheit, die nur als Einheit eines Prozesses, nicht als Gleichheit eines Bestandes gedacht werden kann. Erstes Bestreben des Geschichtsschreibers muß es daher sein, seine Maße dem Gegenstand anzupassen; nicht dagegen diesen Gegenstand einem einförmigen und ein für allemal fertigen Maß zu unterwerfen. „Torheit" — so sagt Herder mit Bezug auf Ägypten — „eine einzige ägyptische Tugend aus dem Lande, der Zeit und dem Knabenalter des menschlichen Geistes herauszureißen, und mit dem Maßstabe einer anderen Zeit zu messen! Konnte ... sich schon der Grieche so sehr am Ägypter irren, und der Morgenländer den Ägypter hassen: so dünkt mich, sollts doch erster Gedanke sein, ihn bloß a u f s e i n e r S t e l l e zu sehen, oder man sieht, zumal

aus Europa her, die verzogenste Fratze". Die Geschichte darf und soll auf jedes „allgemeine Charakterisieren" verzichten. „Man malet ein ganzes Volk, Zeitalter, Erdstrich — wen hat man gemalt? Man fasset aufeinander folgende Völker und Zeitläufte in einer ewigen Abwechslung wie Wogen des Meeres zusammen — wen hat man gemalt? wen hat das schildernde Wort getroffen? ... Wer bemerkt hat, was es für eine unaussprechliche Sache mit der Eigenheit eines Menschen sei, das Unterscheidende unterscheidend sagen zu können, wie er fühlt und lebet, wie anders und eigen Ihm alle Dinge werden, nachdem sie sein Auge siehet, seine Seele mißt, sein Herz empfindet — welche Tiefe in dem Charakter nur Einer Nation liege, die, wenn man sie auch oft genug wahrgenommen und angestaunet hat, doch so sehr das Wort fleucht, und im Worte wenigstens so selten einem jeden anerkennbar wird, daß er verstehe und mitfühle — ist das, wie wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder übersehen, in einen Blick, ein Gefühl, ein Wort fassen will! Mattes halbes Schattenbild vom Worte! Das ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten müßte dazu kommen, oder vorhergegangen sein, man müßte erst der Nation sympathisieren, um eine einzige ihrer Neigungen und Handlungen, alle zusammen zu fühlen, Ein Wort finden, in seiner Fülle sich alles denken — oder man lieset — ein Wort"[1]). In solchem „Finden" von Worten, die eine anschauliche Gestalt unmittelbar vor uns hervorzaubern, die nicht sowohl analytisch trennen, als vielmehr synthetisch zusammenfassen und zusammensehen, ist Herder unerschöpflich, und hierin beweist sich seine eigentliche Meisterschaft. Er beschreibt nicht nur und er charakterisiert nicht nur, sondern er ver-

1) Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Werke (Suphan) V, 489 f., 501 f.

wandelt sich in die einzelnen Epochen und er entwickelt für jede ein ihr gemäßes und ihr eigenes Gefühl. Denn auch das Traumbild einer „absoluten, unabhängigen, unwandelbaren Glückseligkeit, wie der Philosoph sie definiert", wird von ihm verworfen. Die menschliche Natur ist kein Gefäß einer derartigen Glückseligkeit; „sie zieht aber überall so viel Glückseligkeit an, als sie kann: ein biegsamer Ton, sich in den verschiedensten Lagen, Bedürfnissen und Bedrückungen auch verschieden zu formen... Sobald sich der innerliche Sinn der Glückseligkeit, die Neigung verändert hat: sobald die äußeren Gelegenheiten und Bedürfnisse den andern Sinn bilden und befestigen — wer kann die verschiedene Befriedigung verschiedener Sinne in verschiedenen Sinnen vergleichen? ... Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!" Die Vorsehung selbst hat Einerleiheit und Gleichförmigkeit nicht erstrebt; sie hat vielmehr in der Abwechslung, in der steten Erschaffung neuer Kräfte und in der Ersterbung anderer ihr Ziel erreichen wollen: — „Philosoph im nordischen Erdental, die Kinderwage deines Jahrhunderts in der Hand, weißt du es besser, als sie?" [1]) Mit diesem Wort scheidet sich Herder, unter dem Einfluß Hamanns und mit dessen Hilfe, von seiner Epoche. Denn ein Klang wie dieser war bisher in der Geschichtsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts nicht vernommen worden; er war ebensowohl Montesquieu, wie Voltaire oder Hume fremd geblieben. Und doch hat auch Herder, so sehr er über die Gedankenwelt der Aufklärung hinauswächst, keinen schroffen Bruch mit ihr vollzogen. Dieser Fortschritt und dieser Aufstieg war nur auf den Wegen möglich, die sie selbst gebahnt hatte. Sie hat ihm das methodische Rüstzeug geschaffen, mit dem er sie zuletzt überwand; sie hat mit der ihr eigenen Klarheit und Folgerichtigkeit die Prämissen festgestellt, aus

1) Herder, a. a. O. V, 507 ff.

denen er seine Folgerung zog. Die Überwindung der Aufklärung durch Herder ist daher eine echte Selbstüberwindung; — sie ist eine jener Niederlagen, in der sich ihr Sieg vielleicht am klarsten ausspricht, und in dem sie einen ihrer höchsten geistigen Triumphe erreicht.

Sechstes Kapitel.

Recht, Staat und Gesellschaft.

1. Die Idee des Rechts und das Prinzip der unveräußerlichen Rechte.

Es gehört zu den Grundzügen der Philosophie der Aufklärung, daß sie in all ihrem leidenschaftlichen Drang nach vorwärts, in ihrem Streben, die alten Gesetzestafeln zu zerbrechen und zu einem völlig neuen gedanklichen Aufbau des Daseins zu gelangen, nichtsdestoweniger immer wieder auf die philosophischen Urprobleme der Menschheit zurückgreift. Schon Descartes hatte sich gegen den Vorwurf gewehrt, daß er eine schlechthin „neue" Philosophie begründen wolle; er erklärt ihm gegenüber, daß seine Lehre, da sie auf streng rationalen Prinzipien beruhe, da sie sich auf die Vernunft allein stütze, damit auch das Vorrecht des Alters für sich in Anspruch nehmen dürfe. Denn die Vernunft besitze das wahre Recht der Erstgeburt; sie sei an Alter jeder bloßen Meinung und jedem Vorurteil, durch das sie im Laufe der Jahrhunderte verdunkelt worden sei, überlegen. Die Philosophie der Aufklärung macht sich diesen Wahlspruch zu eigen. Sie kämpft auf allen Gebieten gegen die Macht des bloßen Herkommens; gegen Tradition und Autorität. Aber sie glaubt damit keine bloß negative und auflösende Arbeit zu vollziehen. Sie will vielmehr den Schutt der Zeiten abtragen, um die festen Grundmauern des Gebäudes bloßzulegen und sichtbar zu machen. Diese Fundamente selbst gelten ihr als un-

wandelbar und als unerschütterlich; sie sind so alt wie die Menschheit selbst. Die Philosophie der Aufklärung faßt demgemäß ihre Aufgabe nicht als einen Akt der Vernichtung, sondern als einen Akt der Wiederherstellung. Sie will auch in ihren kühnsten Revolutionen nichts anderes als eine Restitution sein; ein „*restitutio in integrum*", durch die die Vernunft und die Menschheit in ihre alten Rechte wieder eingesetzt werden sollen. In historischer Hinsicht macht sich diese Doppeltendenz darin geltend, daß die Aufklärung, bei all ihrem Kampf gegen das Bestehende und gegen die ihr unmittelbar-nahe Vergangenheit, doch mit Vorliebe immer wieder zu antiken Gedankenmotiven und zu antiken Problemstellungen zurückgeht. Sie fußt in dieser Hinsicht auf dem Humanismus der Renaissance, dessen Erbe sie antritt. Aber sie schaltet, als rein philosophische Bewegung, mit diesem Erbe wesentlich freier, als der Humanismus innerhalb seines Kreises der rein gelehrten Forschung es jemals getan hatte. Sie löst aus ihm nur bestimmte Grundzüge heraus, die ihrer eigenen Denkart entgegenkommen und entsprechen, während sie anderes unbekümmert liegen läßt. Aber gerade in dieser scharfen Accentuierung gelingt es der Aufklärung nicht selten, uns zu dem eigentlichen Urquell der Probleme zurückzuleiten. Eine solche Leistung ist es, die sie für das Rechtsproblem vollbracht hat. Die Aufklärung will nirgends bei der Betrachtung des gewordenen, des historischen Rechts stehen bleiben: es treibt sie zurück zum „Rechte, das mit uns geboren ist". Aber in der Begründung und Verfechtung dieses Rechts knüpft sie wieder an ältestes Gedankengut an. Sie leitet uns wieder zu jener radikalen Fragestellung hin, die Platon vollzogen hatte. So wie Platon die Grundfrage nach dem Verhältnis von Recht und Macht gestellt hatte: so wird sie von der Aufklärung ergriffen und in ihr eigenes geistiges Leben hineingezogen. An diesem Punkt kommt es, über zwei Jahrtausende hinweg, zu einer unmittelbaren Zwiesprache

mit der antiken Gedankenwelt, die in geistesgeschichtlicher wie in systematischer Hinsicht gleich bedeutsam ist. Die beiden Grundthesen, wie sie von Sokrates und Thrasymachos in Platons Staat vertreten werden, treten noch einmal gegeneinander auf. Es ist eine andere Fassung, in der sie uns jetzt begegnen, und es ist eine von der Platonischen wesentlich verschiedene Begriffswelt, innerhalb derer sie nunmehr formuliert werden. Aber dieser Wandel der Beziehungen hebt die innere Verwandtschaft und die sachliche Gemeinschaft nicht auf. In der Sprache verschiedener Zeiten enthüllt sich ein und dieselbe Dialektik, die nichts von ihrer Kraft und Schärfe verloren hat, — die alle bisherigen Vermittlungsversuche von sich weist und aufs neue zu einer klaren prinzipiellen Entscheidung drängt.

Die Platonische Frage nach der „Natur" des Gerechten und nach seiner eigentümlichen Wesenheit ist kein isoliertes Teilproblem, das nur einen Einzelbegriff und seine philosophische Erklärung angeht. Sie läßt sich von der allgemeinen Grundfrage nach dem Sinn und nach der Beschaffenheit des Begriffs überhaupt nicht loslösen und kann nur von ihr aus ihre Klärung und ihre endgültige Lösung erfahren. Spricht sich in unseren logischen wie in unseren ethischen Begriffen ein objektiv-Bestehendes und Bestimmtes, ein an-sich-Seiendes aus — oder sind diese Begriffe bloße Wortzeichen, die wir willkürlich gewissen Inhalten anheften? Gibt es das Gleiche selbst, das Schöne selbst, das Gerechte selbst — oder suchen wir vergeblich, im Wechsel unserer Vorstellungen und Meinungen ein eigentlich und wahrhaft Identisches, das nicht hin- und hergerissen, nicht auf- und abgezogen wird im Strom unserer „Phantasmata"? Gibt es eine Grund- und Urgestalt, auf die diese Begriffe abzielen und der sie entsprechen, — oder schließt schon die bloße Frage nach ihr ein Mißverständnis und eine Selbsttäuschung in sich? Diese universelle Entscheidung ist es, um die es sich bei den grundlegenden Erörterungen über das

Wesen des Gerechten im Gorgias und im Staat handelt. An der Frage nach der Natur, nach dem „Eidos" der Gerechtigkeit, soll die Rechtsfrage nach dem Eidos als solchem, nach seinem eigentümlichen „*quid juris*", sich entscheiden. Zeigt sich, daß die Idee der Gerechtigkeit uns bei schärferer Prüfung in nichts zergeht, daß in ihr kein wesenhafter und unveränderlicher Sinn enthüllt, sondern nur eine schillernde und wandelbare Vorstellung bezeichnet wird, so trifft das gleiche Los auch alles andere, was sonst auf die Würde der Idee Anspruch erhebt. Es gilt nur *θέσει*, nicht *φύσει*; es besteht der Satzung nach und empfängt lediglich von ihr seinen relativen Gehalt und seine relative Dauer. Indem Platon an diesem Punkt der sophistischen Lösung entgegentritt, indem er es unternimmt, den Grundgehalt des Rechts, dessen, was es im reinsten Sinne „ist" und im tiefsten Sinne bedeutet, von aller Vermischung mit der bloßen Macht zu bewahren und von aller Begründung auf die Macht freizuhalten, stellt er damit die eigentliche Schicksalsfrage seiner Philosophie. Hier geht es für ihn um Sein oder Nichtsein nicht nur der Ethik, sondern auch der Logik. Die weitere geschichtliche Entwicklung führt freilich mehr und mehr dazu, dieses strenge Band zu lockern. Die methodische Form der platonischen Frage wird immer seltener in ihrer eigentümlichen Bedeutung erfaßt; nur ihr Inhalt lebt weiter, und er bildet ein Moment, das künftig in jede „Theorie" von Recht und Staat in irgendeiner Weise eingeht.

Erst dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert gelingt es, das Problem wieder in seiner universellen Weite zu sehen. Insbesondere Hugo Grotius ist es, der hier die Brücke schlägt. Er ist nicht nur Politiker und Jurist, sondern er ist gelehrter Humanist; und er ist der bedeutendste und selbständigste Denker, der aus dem Kreise des Humanismus hervorgegangen ist. So sucht er überall die unmittelbare Anknüpfung an die antiken Theorien. In seiner Lehre vom Ursprung der Gesellschaft und vom Ursprung des Rechts

geht er zunächst auf Aristoteles und von diesem weiter auf Platon zurück. Wie bei Platon die Lehre vom Recht aus einer Wechselbeziehung von Logik und Ethik erwächst, so verknüpft sich in Hugo Grotius' Geist das Problem des Rechts mit dem Problem der Mathematik. Diese Synthese ist ein für die Grundrichtung des siebzehnten Jahrhunderts typischer Zug. Überall bildet hier die Mathematik das Medium und das geistige Instrument für die Wiederherstellung der platonischen „Idee". Nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Geisteswissenschaften sind diesen Weg gegangen. Aber die methodische Verbindung, die damit hergestellt ist, schließt freilich für die Rechtswissenschaft eine auf den ersten Blick höchst paradoxe und gefährliche Konsequenz in sich. Denn was das Recht jetzt in rein ideeller Hinsicht gewinnt, das scheint es im Hinblick auf seine „Realität", auf seine empirische Anwendung verlieren zu müssen. Es rückt von der Seite des Tatsächlichen, des Wirklichen und Wirkenden, nach der Seite des „Möglichen" hinüber. Leibniz hat nur die klare und bestimmte Folgerung aus einem Grundgedanken von Hugo Grotius gezogen, wenn er erklärt, daß die Rechtswissenschaft zu denjenigen Disziplinen gehöre, die nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen, nicht von Tatsachen, sondern von streng logischen Beweisen abhängen. Denn was Recht und Gerechtigkeit an sich selbst seien: dies könne nicht der Erfahrung entnommen werden. Beide schließen den Begriff einer Übereinstimmung, einer Proportionalität und Harmonie in sich, die auch dann gültig bliebe, wenn sie in keinem einzigen Falle jemals konkret verwirklicht würde; — wenn es niemand gäbe, der die Gerechtigkeit ausübt und niemand, gegen den sie ausgeübt wird. Das Recht steht hierin der reinen Arithmetik gleich: denn was diese uns über die Natur der Zahlen und über ihre Verhältnisse lehrt, das schließt eine ewige und notwendige Wahrheit in sich, eine Wahrheit, die auch dann unangetastet bliebe, wenn die ganze empirische Welt zugrunde ginge, es also niemand mehr gäbe,

der wirklich zählt, und wenn keine zählbaren Objekte mehr existierten [1]). Derselbe Vergleich und dieselbe methodische Analogie ist es, die auch Grotius in der Vorrede zu seinem Hauptwerk in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Ausdrücklich erklärt er hier, daß seine Deduktionen über das Recht des Krieges und Friedens keineswegs darauf ausgingen, nur für bestimmte konkrete Einzelfragen, für Probleme der aktuellen Politik eine sichere Entscheidung zu gewinnen. Er habe vielmehr in diesen Erörterungen alle derartigen Rücksichten zurücktreten lassen — in demselben Sinne, wie der Mathematiker die Figuren, die er untersucht, völlig losgelöst von jeder körperlichen Materie anzusehen pflegt. In der weiteren Entwicklung der naturrechtlichen Doktrinen wird diese Mathematisierung des Rechts noch verschärft. Pufendorf betont, daß, wenngleich die Anwendung der Prinzipien des Naturrechts auf bestimmte konkrete Einzelfragen zu mancherlei Zweifeln führen könne, daraus nicht der Schluß gezogen werden dürfe, daß diese Prinzipien als solche irgendeinen Mangel an Evidenz in sich schlössen; sie sind vielmehr der gleichen Evidenz wie die rein mathematischen Axiome fähig. Wenn das Naturrecht in dieser Weise Recht und Mathematik aufeinander bezieht, so geschieht es, weil ihm beide Symbole ein und derselben Grundkraft sind. Es sieht in ihnen die wichtigsten Zeugen für die Selbstgesetzlichkeit und für die Spontaneität des Geistes. Wie der Geist fähig ist, rein aus sich selbst, aus seinen „eingeborenen Ideen" heraus, den Bereich von Größe und Zahl aufzubauen und auszubauen, so eignet ihm das gleiche Vermögen der Konstruktion, des

1) Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften, von Georg Mollat, Leipz. 1893, S. 22; Näheres s. in meiner Schrift: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, S. 425 ff., 449 ff. — Die folgenden Betrachtungen sind z. T. einem Aufsatz entnommen, den ich unter dem Titel „Vom Wesen und Werden des Naturrechts" in der Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis, Bd. VI, S. 1 ff. veröffentlicht habe.

schöpferischen Aufbaus auch im Gebiet des Rechts. Er darf und er soll auch hier mit ursprünglichen Normen, die er aus sich selbst schöpft, beginnen und sich von ihnen aus den Weg zur Gestaltung des Partikularen bahnen. Denn nur auf diesem Wege kann er sich über die Zufälligkeit, die Zerstreuung und Äußerlichkeit des bloß-Faktischen erheben — kann er eine Rechts s y s t e m a t i k gewinnen, in der alles sich zum Ganzen webt und in der jede einzelne Entscheidung vom Ganzen her ihre Sanktion und ihre Beglaubigung erfährt.

Zwei Hemmnisse mußten überwunden werden und zwei mächtige Gegner galt es zu besiegen, wenn diese Grundthese des Naturrechts sich Geltung verschaffen sollte. Auf der einen Seite mußte das Recht seine Ursprünglichkeit und seine geistige Selbständigkeit gegenüber dem theologischen Dogma behaupten und sich seiner gefährlichen Umklammerung entziehen; auf der anderen Seite mußte die reine Rechtssphäre gegenüber der staatlichen Sphäre bestimmt und klar abgegrenzt und in ihrer Eigenart und ihrem Eigenwert gegenüber dem Staatsabsolutismus geschützt werden. Der Kampf um die Begründung des modernen Naturrechts vollzieht sich in dieser doppelten Frontstellung. Er muß ebensowohl gegen die theokratische Grundauffassung, gegen die Herleitung des Rechts aus einem schlechthin-irrationalen, der menschlichen Vernunft unzugänglichen und undurchdringlichen göttlichen Willen, wie gegen den „Leviathan Staat" durchgeführt werden. In beiden Fällen gilt es ein und denselben Grundsatz, den Satz: „*stat pro ratione voluntas*" zu erschüttern und zu besiegen. C a l v i n hatte sich auf diesen Satz berufen, um zu zeigen, daß alles Recht zuletzt in der göttlichen Machtfülle gegründet, daß diese selbst aber schlechthin unbedingt, daß sie keinen einschränkenden Regeln und Normen unterworfen sei. Der Kern der calvinistischen Dogmatik, insbesondere das zentrale Dogma der Prädestination, liegt in diesem Gedanken; Seligkeit und Verdammnis sind in ihm beschlossen. Nach dem Grund und nach dem Recht der göttlichen

Entscheidung über das Seelenheil läßt sich nicht fragen; denn schon die bloße Frage würde eine freventliche Überhebung, würde eine Erhöhung der menschlichen Vernunft über Gott selbst hinaus bedeuten. Die absolute Macht Gottes ist es, die den größten Teil der Menschheit verwirft, während sie einen kleinen Kreis von Auserwählten errettet und erhoben hat; beides geschieht ohne jeden „Grund" im menschlichen Sinne des Wortes, ohne jede Rücksicht auf Würdigkeit oder sittliches Verdienst. Aus dieser religiösen Problematik hat sich die philosophische Problematik des Naturrechts entwickelt. Grotius ist der eigentliche geistige Vorkämpfer der Bewegung gewesen, die sich in den Niederlanden, unter Führung des Bischofs Arminius, dem calvinistischen Dogma der Gnadenwahl entgegensetzte. Dieses sein Eintreten für die Arminianer und „Remonstranten" hat nicht nur tief in sein persönliches Lebensschicksal eingegriffen — nach der Verurteilung der Lehre des Arminius auf der Synode zu Dordrecht wird er seiner Ämter enthoben und ins Gefängnis geworfen —, sondern sie hat auch seinem gesamten gelehrten und literarischen Wirken die Richtung gewiesen. Er steht genau an der Stelle, an der Erasmus gestanden hatte: er verteidigt die Freiheitsidee des Humanismus gegen die Grundthese von der „Unfreiheit des Willens", die von den Reformatoren, von Calvin und Luther in aller Schärfe erneuert worden war. Aber damit sieht er sich zugleich zum Kampf gegen einen andern Gegner aufgerufen. Wie der Omnipotenz Gottes, so muß er der Omnipotenz des Staates entgegentreten — dieses „sterblichen Gottes", wie Hobbes ihn prägnant und charakteristisch nennt [1]). Hier sieht sich

1) Der gleiche Kampf, den Grotius in den Niederlanden gegen die calvinistische Dogmatik und gegen das Staatsprinzip des Absolutismus führt, wird später in England von der „Schule von Cambridge" aufgenommen und unter ähnlichen methodischen und geistesgeschichtlichen Bedingungen durchgefochten. Ich gehe auf diese Entwicklung hier nicht näher ein, da sie in meiner Schrift über „Die

Grotius einer spezifisch-modernen Auffassung gegenüber, die seit der Renaissance in ständigem Vordringen begriffen war. Seit Macchiavellis Buch vom Fürsten und seit Bodins Werk über den Staat war die Lehre, daß der Inhaber der höchsten staatlichen Gewalt keinerlei rechtlichen Bedingungen und Einschränkungen unterliegt, immer schärfer ausgebildet worden. Beiden Tendenzen gegenüber verficht das Naturrecht als seinen obersten Grundsatz die These, daß es ein Recht gibt, das aller menschlichen und göttlichen Gewalt vorangeht und unabhängig von ihr gilt. Der Inhalt des Rechtsbegriffs als solcher gründet nicht in der bloßen Macht- und Willenssphäre, sondern in der Sphäre der reinen Vernunft. An dem, was diese Vernunft als „seiend" erfaßt, an dem, was in ihrer reinen Wesenheit gegeben ist, läßt sich durch keinen Machtspruch etwas verändern oder abdingen. Das Gesetz in seinem primären und ursprünglichen Sinne, im Sinne der „*lex naturalis*", ist niemals in eine Summe bloßer Willkürakte auflösbar. Es ist nicht lediglich der Inbegriff des Verordneten und Gesetzten, sondern es ist das ursprünglich-Setzende; es ist „*ordo ordinans*", nicht „*ordo ordinatus*". Zweifellos setzt der vollkommene Begriff des Gesetzes ein Gebot voraus, das an die Einzelwillen ergeht. Aber dieses Gebot schafft nicht erst die Idee des Rechts und der Gerechtigkeit, sondern es untersteht dieser Idee; es setzt sie in aktuellen Vollzug, aber dieser Vollzug darf nicht mit der Begründung der Rechtsidee als solcher verwechselt werden. In dieser Grundlegung, wie Grotius sie in den Prolegomena zu seinem Werke „De jure belli ac pacis" gibt, tritt der „Platonismus" des modernen Naturrechts am reinsten zutage. Wie der Platonische Demiurg nicht der Schöpfer der Ideen ist, sondern wie er nach ihnen, als den immer-seienden, ungeschaffenen Vorbildern die Welt des

Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge", Leipz. 1932 (Stud. der Bibl. Warburg XXIV) eingehend behandelt ist.

Wirklichen formt: so gilt das gleiche nach Grotius für die Formung und Ordnung innerhalb der staatlich-rechtlichen Gemeinschaft. Der Gesetzgeber blickt, indem er seine positiven Einzelgebote ergehen läßt, dabei auf eine Norm hin, die schlechthin allgemeingültig, die für seinen eigenen wie für jeden anderen Willen vorbildlich und verbindlich ist. In diesem Sinne ist der berühmte Satz des Grotius gesprochen, daß die Sätze des Naturrechts ihre Geltung auch dann behalten würden, wenn man annähme, daß es keinen Gott gäbe, oder daß die Gottheit sich nicht um die menschlichen Dinge bekümmere [1]). Dieser Satz will keineswegs eine Kluft zwischen der Religion auf der einen Seite, dem Recht und der Sittlichkeit auf der anderen Seite aufreißen. Denn Grotius bleibt seiner ganzen Persönlichkeit nach ein tiefreligiöser Denker: die sittliche Erneuerung, die *reformatio* der Religion liegt ihm nicht minder am Herzen als die geistige Begründung und Vertiefung der Rechtsidee. Der Satz, daß es ein Recht auch ohne die Annahme der göttlichen Existenz geben könne und müsse, ist daher keineswegs thetisch, sondern lediglich hypothetisch zu verstehen. Denn als Behauptung verstanden würde er freilich, wie Grotius alsbald hinzufügt, einen Frevel und eine Absurdität bedeuten. Als reine „Hypothesis", im Platonischen Sinne des Wortes, dient er hingegen dazu, innerhalb der sittlich-religiösen Sphäre, die von Grotius noch als durchgängige Einheit gesehen wird — die Trennung, die hier später das achtzehnte Jahrhundert vollzogen hat, liegt ihm vollständig fern — die einzelnen Kompetenzen klar und sicher gegeneinander abzugrenzen. Das Recht gilt nicht deshalb, weil es einen Gott gibt, noch ist es überhaupt auf irgendeine, sei es empirische, sei es absolute Existenz zu stützen. Es quillt aus der reinen Idee des Guten — aus jener Idee, von der Platon gesagt hatte, daß sie an Kraft und Alter alles andere überrage

1) De jure belli ac pacis, Prolegomena, Sect. XI.

(*δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχουσα*). Diese „Transzendenz" der Rechtsidee, die das Gerechte und Gute über alles Sein (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) hinaushebt, die uns nicht gestattet, ihren Sinn auf irgendein Seiendes zu gründen, wird von Grotius fort und fort eingeschärft. Und eben hierin, nicht in der „Entdeckung" des Naturrechts besteht seine eigentliche philosophische und geistesgeschichtliche Tat. Auch das christliche Mittelalter hatte an dem Gedanken des Naturrechts, den es im wesentlichen der Stoa entnahm, unverbrüchlich festgehalten. Die scholastische Theorie kennt neben der „*lex divina*" eine eigene, relativ-selbständige Sphäre der „*lex naturalis*". Das Recht wird nicht ausschließlich der Offenbarung unterstellt, noch aus ihr allein hergeleitet; es wird vielmehr eine natürliche Sittlichkeit und eine natürliche Rechtserkenntnis gelehrt, die die Vernunft sich auch nach dem Fall bewahrt habe, und die als die notwendige Voraussetzung und als der Anknüpfungspunkt für die supranaturale, auf der göttlichen Gnade beruhende Wiederherstellung der vollendeten Urstandserkenntnis angesehen wird. Aber bei alledem konnte das Mittelalter ein völliges Eigenrecht der „*lex naturalis*" so wenig wie ein völliges Eigenrecht der „natürlichen Vernunft" zugestehen. Die Vernunft bleibt die Dienerin der Offenbarung (*tanquam famula et ministra*). Sie soll, im Kreise der natürlichen geistigen und seelischen Kräfte, auf sie hinführen und ihr den Boden bereiten helfen. Das Naturgesetz ist und bleibt daher auch dort, wo es in relativ weitem Maße anerkannt wird, dem göttlichen Gesetze untergeordnet. Thomas von Aquino erklärt beide als Ausstrahlungen der göttlichen Wesenheit; die eine für irdische Zwecke bestimmt, die andere durch die Offenbarung für überirdische Zwecke gestiftet [1]). Grotius geht hier weniger inhaltlich als

1) Näheres über das Verhältnis der „lex naturalis" zur „lex divina" in der mittelalterlichen Philosophie s. bei Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1879, 3. Aufl. Breslau 1913), S. 272 ff.; auch in der alt-

methodisch über die Scholastik hinaus. Durch ihn soll im Gebiet des Rechtes das gleiche erreicht werden, was Galilei im Gebiet der Naturerkenntnis erreicht hatte. Es soll eine Quelle der Rechtserkenntnis bezeichnet werden, die nicht der göttlichen Offenbarung entspringt, sondern die in sich selbst, in ihrer eigenen „Natur", sich bewährt und sich kraft ihrer von aller Trübung und Verfälschung fernhält. Wie Galilei die Autonomie der mathematisch-physikalischen Erkenntnis behauptet und verficht, so kämpft Grotius für die Autarkie der Rechtserkenntnis. Grotius selbst scheint diesen ideellen Zusammenhang erfaßt und klar durchschaut zu haben: er ist von tiefster Bewunderung für Galilei erfüllt und nennt ihn in einem Brief den größten Genius des Jahrhunderts. Der Begriff und das Wort der „*Natur*" umfaßt im Geistesleben des siebzehnten Jahrhunderts zwei Problemgruppen, die wir heute voneinander zu sondern pflegen, und schließt sie zu einer Einheit zusammen. Die „Naturwissenschaften" werden noch keineswegs den „Geisteswissenschaften" gegenübergestellt, geschweige ihnen, nach Art und Geltung, entgegengesetzt. Denn „Natur" besagt nicht den Umkreis des bloß „physischen" Seins, von dem das Seelisch-Geistige unterschieden werden soll; nicht das „Materielle" gegenüber dem „Spirituellen". Der Ausdruck geht nicht auf ein Sein von Dingen, sondern er geht auf die Herkunft und Begründung von Wahrheiten. Der „Natur" gehören, unbeschadet ihres Inhalts, alle Wahrheiten an, die einer rein immanenten Begründung fähig sind; die keiner transzendenten Offenbarung bedürfen, sondern die aus sich selbst gewiß und einleuchtend sind. Solche Wahrheiten werden jetzt nicht nur für die physische, sondern auch für die geistig-sittliche Welt gefordert: denn sie sind es, die beide erst wahrhaft zu einer

protestantischen Theologie bleibt zunächst die mittelalterliche Auffassung noch in voller Kraft. Näheres bei Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, bes. S. 98 ff. Vgl. oben S. 51 ff.

„Welt" machen, zu einem Kosmos, der in sich selbst ruht und in sich seinen Schwerpunkt hat.

Auch das achtzehnte Jahrhundert hält unverbrüchlich an diesem Zusammenhang fest. Montesquieu beginnt als empirischer Naturforscher [1]) — und er sieht sich auf diesem Wege zu seinem eigentlichen Problem, zu der Analyse der rechtlich-politischen Institutionen weitergeführt. Er stellt als Jurist die gleiche Frage, die Newton als Physiker gestellt hatte; er will sich nicht mit bloß empirisch erkannten Gesetzen des politischen Kosmos begnügen, sondern die Mannigfaltigkeit dieser Gesetze auf wenige bestimmte Prinzipien einschränken und zurückführen. Daß es eine solche Ordnung, eine derartige systematische Abhängigkeit zwischen den Einzelnormen gibt: das macht für ihn den „Geist der Gesetze" aus. Und so kann er sein Werk mit einer Erklärung des Gesetzesbegriffs beginnen, die diesen in seiner ganzen Weite, in seiner auf kein Sondergebiet von Tatsachen eingeschränkten universellen Bedeutung nimmt. „Les lois dans la signification la plus étendue" — so erklärt er — „sont les rapport nécessaires qui dérivent de la nature des choses" [2]). Eine solche „Natur der Dinge" gibt es im Möglichen wie im Wirklichen, im rein-Gedachten wie im tatsächlich Existierenden, im Physischen wie im Sittlichen. Nirgends soll uns die gegebene Heterogeneität davon abhalten, die verborgene Gleichförmigkeit zu suchen; nirgends darf uns das Zufällige an dem Notwendigen irre machen und uns den Zugang zur Erkenntnis des Notwendigen versperren. Aus diesem Grundgedanken heraus hat Montesquieu — schon in den „*Lettres Persanes*" — das Prinzip, auf welches Grotius das Naturrecht gestellt hatte, ausdrücklich wiederholt. Die Gerechtigkeit ist eine bestimmte Beziehung (*un rapport de convenance*): und diese Beziehung bleibt stets dieselbe, gleichviel, welches Subjekt sie auffaßt; gleichviel, ob sie von Gott oder von einem

1) Vgl. oben S. 62.

2) Montesquieu, L'Esprit des lois, Livre I, ch. 1.

Engel oder Menschen betrachtet wird. Und da nun Gottes Wille stets seiner Erkenntnis gemäß ist, so ist es unmöglich, daß er gegen die von ihm erkannten ewigen Normen des Gerechten verstößt. So müßten wir denn auch, wenn es keinen Gott gäbe, die Gerechtigkeit lieben und alles tun, um einem Wesen zu gleichen, von dem wir eine so erhabene Idee besitzen, und das, wenn es existiert, notwendig gerecht sein muß. Frei vom Joche der Religion wären wir nichtsdestoweniger der Herrschaft der Gerechtigkeit untertan[1]). Das Recht hat seine objektive, durch keine Willkür zu verändernde Struktur, wie die Mathematik die ihrige hat. „Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux".

An diesem „Apriorismus" des Rechts, an der Forderung, daß es schlechthin allgemeinverbindliche und unveränderliche rechtliche Grundnormen gibt und geben muß, hält die Philosophie der Aufklärung zunächst noch durchgängig fest. Auch die reinen Empiriker und die philosophischen Empiristen bilden hierin keine Ausnahme. Voltaire und Diderot urteilen in dieser Hinsicht kaum anders als Grotius oder Montesquieu — aber sie geraten hierdurch freilich in ein schwieriges Dilemma. Denn wie läßt sich diese Auffassung mit der Grundtendenz ihrer Erkenntnislehre vereinen — wie stimmt die Notwendigkeit und Unwandelbarkeit der Rechtsidee zu dem Satze, daß jegliche Idee aus den Sinnen stammt, und daß sie demgemäß keine andere und höhere Bedeutung besitzen kann, als die jeweiligen sinnlichen Einzelerfahrungen, auf die sie sich stützt? Voltaire hat den Widerstreit, der hier besteht, klar gesehen, und er scheint bisweilen in seiner Entscheidung zu schwanken. Aber zuletzt siegt doch der ethische

1) Montesquieu, Lettres Persanes, Lettre LXXXII.

Rationalist, der Enthusiast für das Urrecht und die Grundkraft der sittlichen Vernunft, über den Empiristen und den Skeptiker. An diesem Punkte wagt er es, selbst seinem Führer und Meister Locke entgegenzutreten. Lockes Beweis, daß es keine eingeborenen Ideen gebe — so wendet er ein —, bedeutet keineswegs, daß es kein universelles Prinzip der Moral geben könne. Denn die Annahme dieses Prinzips besagt nicht, daß es von Anfang an in jedem denkenden Wesen aktuell vorhanden und wirksam ist, sondern nur, daß es rein von ihm selbst gefunden werden kann. Der Akt dieses Findens ist an eine bestimmte Zeit und an eine bestimmte Entwicklungsstufe gebunden; aber der Gehalt, der in diesem Akt entdeckt und dem Bewußtsein erschlossen wird, entsteht nicht erst durch ihn, sondern hat von jeher bestanden. „Je conviens avec Locke qu'il n'y a réellement aucune idée innée; il suit évidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'ensuit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque nait avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes, que tous, à un certain âge, conviennent de cette vérité" [1]). Auch als Kulturhistoriker, der es liebt, die Mannigfaltigkeit und den Widerstreit menschlicher Gebräuche und Sitten vor uns zu entfalten und auf ihre durchgängige Relativität, auf ihre Abhängigkeit von wandelbaren und zufälligen Umständen hinzuweisen, wird Voltaire an dieser Entscheidung nicht irre. Denn immer wieder glaubt er gerade hinter diesem Wandel der Meinungen, der Vorurteile, die Sitten, den unveränderlichen Charakter der Sittlichkeit selbst zu entdecken. „Wenn-

1) Brief Voltaires an den Kronprinzen Friedrich, Oktober 1737, Oeuvr. Bd. 50, S. 138.

gleich das, was man in einem Landstrich Tugend nennt, gerade das ist, was in einem andern Laster heißt, wenngleich die meisten Regeln über Gut und Böse ebenso verschieden sind wie die Sprachen, die man spricht und die Kleidung, die man trägt, so scheint es mir nichtsdestoweniger gewiß, daß es natürliche Gesetze gibt, in bezug auf welche die Menschen in allen Teilen der Welt übereinstimmen müssen. Freilich hat Gott nicht zu den Menschen gesagt: „Hier habt ihr Gesetze aus meinem Munde, nach denen ihr euch verhalten sollt"; aber er hat es mit den Menschen, wie mit vielen anderen Tieren gemacht. Wie er den Bienen einen mächtigen Instinkt gegeben hat, vermöge dessen sie gemeinsam arbeiten und sich ernähren, so hat er dem Menschen bestimmte Gefühle verliehen, deren sie sich niemals entäußern können: und sie sind die ewigen Bande und die ersten Gesetze der menschlichen Gesellschaft" [1]). Und wieder ist es das große Analogon der Naturgesetze, auf das sich Voltaire zum Beweis für diese seine Grundansicht vornehmlich beruft. Sollte die Natur überall auf Einheit, auf Ordnung, auf durchgängige Regelmäßigkeit ausgegangen sein und diese Einheit nur dort vermissen lassen, wo es sich um ihr höchstes Geschöpf, um den Menschen handelt? Sollte sie die physische Welt nach allgemeinen und unverbrüchlichen Gesetzen regieren, um die sittliche schlechthin dem Zufall und der Willkür zu überlassen? Hier also müssen wir Locke verlassen, um uns auf Newton und auf seine große Maxime, auf den Satz: „Natura est semper sibi consona" zu stützen. Wie das Gesetz der Schwere, das wir auf unserer Erde entdecken, nicht an sie gebunden ist, wie es uns eine Grundkraft der Materie enthüllt, die in alle Weite des Kosmos reicht und jeden Teil der Materie mit dem andern verbindet, so wirkt das Grundgesetz der Sittlichkeit in allen Nationen, die wir kennen. In der Auslegung dieses Gesetzes gibt es je nach den

1) Voltaire, Traité de Métaphysique, Ch. IX (Oeuvr. XXXI, 65 f.).

Umständen tausenderlei Unterschiede; aber die Grundlage bleibt stets dieselbe und diese Grundlage ist die Idee des Gerechten und Ungerechten. „In der Wut der Leidenschaften begeht man eine Unzahl von Ungerechtigkeiten, so wie man in der Trunkenheit seine Vernunft verliert; ist aber die Trunkenheit vorbei, so kehrt die Vernunft wieder, und sie ist, meiner Überzeugung nach, die einzige Ursache für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft; eine Ursache, die sich dem wechselseitigen Bedürfnis, das uns zueinander hintreibt, unterordnet“ [1]). Man sollte sich, um Gottes Dasein und um Gottes Güte zu beweisen, nicht auf die angeblichen physischen Wunder, auf die Durchbrechung der Naturordnung, sondern auf dieses eine moralische Wunder berufen:

„Les miracles sont bons; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,
Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est un plus grand miracle, et qui ne se fait plus“ [2]).

Auch bei Diderot bleibt der Glaube an die in sich unwandelbare sittliche Natur des Menschen und an ein festes Prinzip der Gerechtigkeit, das aus ihr quillt, unerschüttert: und dieser Glaube bildet in seiner durchaus beweglichen, in seiner rein dynamischen Weltanschauung den festen archimedischen Punkt [3]). Als Helvetius in seinem Buche „De l'Esprit“ darauf ausging, diesen Glauben zu erschüttern, als er alle angeblich sittlichen Antriebe als verkleidete Selbstsucht zu erweisen und zu entlarven suchte: da hat Diderot ausdrücklich gegen eine derartige Nivellierung Einspruch erhoben [4]). Er hält an dem ewigen und unveränderlichen Wesen

1) Voltaire, Le Philosophe ignorant, ch. XXXVI, Oeuvr. XXXI, 130.

2) Voltaire, Discours en vers sur l'homme, Septième discours, Oeuvr. XII, 92.

3) Vgl. hierzu besonders das Urteil von Groethuysen, La pensée de Diderot, La Grande Revue (1913); Vol. 82, S. 337 f.

4) Vgl. oben S. 33 ff.

der Sittlichkeit fest; aber die Begründung, die er dieser Forderung gibt, weist freilich, wenn man sie den Lehren des reinen Naturrechts vergleicht, in eine neue und andere Richtung. Denn immer stärker setzt sich jetzt jener Bedeutungswandel durch, den wir auch sonst im Begriff der „Natur" innerhalb des achtzehnten Jahrhunderts verfolgen können. Der Schwerpunkt verschiebt sich von der Seite des Apriorismus nach der Seite der Empirie; von der Seite der Vernunft nach der der reinen Erfahrung. Nicht ein abstraktes Vernunftgebot ist es, was den Menschen beherrscht und was die Menschen untereinander vereint; sondern das wahre und festere Band liegt in der Gleichartigkeit ihrer Neigungen, ihrer Triebe, ihrer sinnlichen Bedürfnisse. Hier müssen wir die wahre organische Einheit des Menschengeschlechts suchen; und hier allein, nicht in bloßen religiösen oder sittlichen Vorschriften, findet sie ihren wirklichen Halt. Jede transzendente Moral und jede transzendente Religion bleibt, sobald sie diesen Halt verläßt, sobald sie die natürlich-sinnlichen Impulse des Handelns verwirft und preisgibt, ein bloßes Luftgebäude. Denn kein bloßes Sollen darf sich vermessen, das empirische Sein des Menschen aufzuheben oder es grundlegend zu verändern. Dieses Sein wird sich immer wiederherstellen; und es wird stärker als alles Sollen bleiben. Eine Moral, die sich als Feindin der Natur bekennt, ist daher von Anfang an zur Ohnmacht verurteilt. Und wäre sie wirksam, so müßte sie mit der Sinnlichkeit des Menschen auch alles moralisch-Edle und Große in ihm, auch alle natürliche Liebe und Hingabe, deren er fähig ist, ersticken [1]). Man lasse

1) Vgl. Diderots Urteil über seinen Bruder, den Abbé Diderot, in den Briefen an Sophie Volland, 17. August 1759 (éd. Babelon, Paris o. J., I, 71): „Il est honnête, mais dur. Il eût été bon ami, bon père, si le Christ ne lui eût ordonné de fouler aux pieds toutes ces misères-la. C'est un bon chrétien qui me prouve à tout moment qu'il vaudroit mieux être un bon homme, et que ce qu'ils appellent la perfection évangelique n'est que l'art d'étouffer la nature, qui eût parlé en lui peut-être aussi fortement qu'en moi."

die Natur selbst walten, man lasse sie, ohne Fessel und ohne konventionelle Hemmung, lediglich sich selbst gehorchen, so wird sie in dieser ihrer Selbstverwirklichung auch das wahrhafte und das einzige Gute, auch das Glück der Menschen und das Wohl der Gemeinschaft verwirklichen. So durchmißt Diderot den ganzen Weg, der von einer „apriorischen" Grundlegung der Ethik zu ihrer rein utilitaristischen Begründung hinführt. Auch er geht ursprünglich von der reinen, an sich gültigen und in sich unwandelbaren „Idee" des Rechtes und der Gerechtigkeit aus; aber je mehr er sich in sie versenkt und je genauer er ihren Inhalt zu bestimmen sucht, um so mehr glaubt er diesen Inhalt nur in dem finden zu können, was sie unmittelbar und konkret l e i s t e t. Der reine Moralismus, den er in der Kritik der Religion und der religiösen Dogmen immer wieder hervorkehrt, wird daher mehr und mehr zum bloßen Pragmatismus. „Mais, docteur, et le vice et la vertu?" — so wendet im *Rêve d'Alembert* Mlle de l'Espinasse gegen die naturalistische Ethik des Arztes ein — „la vertu, ce mot si saint dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations!" „Il faut le transformer" — so lautet die Antwort — „en celui de bienfaisance et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie" [1]). So muß denn Diderot die Überlegenheit des „natürlichen" Rechts und der natürlichen Sittlichkeit über die theologische Moral zuletzt wesentlich in der Art ihrer W i r k s a m k e i t begründen. Was er dieser Moral und was er aller offenbarten Religion vorwirft, ist, daß sie von jeher für den Bestand der Gesellschaft verhängnisvoll gewesen sei. Sie zerschneidet alle natürlichen Bande, die den Menschen an den Menschen knüpfen; sie sät Zwietracht und Haß zwischen den nächsten Freunden und Blutsverwandten; sie

1) D i d e r o t, Rêve d'Alembert, Oeuvr. (Assézat) II, 176; vgl. bes. Diderots Dialog: Est-il bon, est-il méchant?

erniedrigt die natürlichen Pflichten, indem sie sie einer anderen Ordnung von rein chimärischen Pflichten unterstellt [1]). Auch in Diderots Enzyklopädie-Artikeln wird diese Linie der Begründung durchaus bewahrt; und sie ist es, die, im Hinblick auf das ethische Problem, die durchgehend festgehaltene Richtschnur für die gesamte Enzyklopädie gebildet hat [2]). Auch d'Alembert zieht die methodischen Grenzen in derselben Weise; auch für ihn kann eine rein philosophische Ethik kein anderes Ziel haben, als dem einzelnen seine Stellung innerhalb der menschlichen Gesellschaft anzuweisen und ihn zu lehren, seine Kräfte für ihr Wohl, für das gemeinsame Glück aller, in der rechten Weise zu verwenden. „Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquent est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle Morale .. Peu de sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi même; ils tendent à nous procurer le plus sûr moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs ... C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance; la religion n'a eu aucune part à leur première formation ... Le Philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire; c'est au Missionnaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels" [3]).

Auf dem Fundament, das hier gelegt war, hat sich die

---

1) Vgl. bes. Diderot, Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de ...

2) Näheres bei Hubert, Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. Paris 1923.

3) d'Alembert, Éléments de Philosophie, Sect. VII; Mélanges de Littérature etc. IV, 79 f.

Lehre von den Menschen- und Bürgerrechten aufgebaut, wie sie sich im achtzehnten Jahrhundert entwickelt. Sie bildet das geistige Zentrum, in dem sich all die mannigfachen Bestrebungen zu einer sittlichen Erneuerung und zu einer politischen und sozialen Reform begegnen, und in dem sie ihre ideelle Einheit finden. Man hat freilich in der neuen staatsrechtlichen Litteratur den Gedanken der „Menschenrechte" historisch auf eine wesentlich schmalere Basis zu stellen gesucht. Georg Jellinek hat in seiner bekannten Schrift über „die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" [1]) die These verfochten, daß zwischen dieser Erklärung, wie sie die französische Konstituante am 26. August 1789 vollzogen hat, und den Grundgedanken der Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts kein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang besteht. Er sieht das Muster für diese Erklärung vielmehr in den amerikanischen „*Bills of right*", vor allem in der Erklärung der Rechte, die der Freistaat Virginia am 12. Juni 1776 erlassen hatte. Aber auch wenn man Jellinek in dem positiven Teil seiner These zustimmt — und die Abhängigkeit der französischen Erklärung von amerikanischen Vorbildern ist unverkennbar und bis in Einzelheiten hinein erweisbar —, so folgt daraus nicht die negative Behauptung, die er an sie geknüpft hat. Denn die amerikanischen Deklarationen selbst stehen bereits unter dem beherrschenden Einfluß des neuen naturrechtlichen Geistes. Sie sind nicht die Wurzeln, aus denen die Forderung der Menschen- und Bürgerrechte entsprossen ist, sie sind vielmehr nur eine einzelne Abzweigung, eine durch besondere Motive bestimmte und durch historische Umstände begünstigte Entwicklung, die die allgemeinen Ideen des Naturrechts erfahren haben. So leiten sie sich auch keineswegs allein aus dem Prinzip der Glaubensfreiheit und aus den religiösen Kämpfen

1) 2. Auflage, Leipz. 1904; 3. Auflage, hrsg. von Walter Jellinek, 1919.

her, die in England im siebzehnten Jahrhundert um dieses Prinzip geführt wurden. Neuere eingehende Untersuchungen über die virginische Erklärung der Rechte haben klar gezeigt, daß bei ihrem Zustandekommen die Frage der Religionsfreiheit keine oder eine durchaus untergeordnete Rolle gespielt hat [1]). Der Ideenkreis, dem die Erklärung der französischen Konstituante angehört, und aus dem sie sich organisch entwickelt, aus dem sie sich als reife Frucht losgelöst hat, liegt völlig fertig vor — lange bevor an eine Einwirkung der nordamerikanischen „declarations of right" zu denken ist. Er geht auf die Anfänge des modernen Naturrechts bei Grotius zurück — und er hat weiterhin insbesondere in der Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus bei Leibniz und Wolff seine systematische Begründung und Durchbildung erfahren [2]). In England hat insbesondere Locke in seinem „Treatise on governement" die Lehre aufgestellt, daß der Gesellschaftsvertrag, den die einzelnen untereinander schließen, keineswegs den einzigen Grund für alle rechtlichen Beziehungen bildet, die zwischen Menschen bestehen. Allen solchen vertraglichen Bindungen gehen vielmehr ursprüngliche Bindungen voraus, die weder durch einen Kontrakt geschaffen worden sind, noch durch ihn schlechthin beseitigt und aufgehoben werden können. Es gibt natürliche Rechte des Menschen, die vor aller Bildung von Gesellschafts- und Staatsverbänden bestanden haben;

1) Näheres über diese Frage s. bei G. A. Salander, Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776, Leipz. 1926 und bei E. Voegelin, Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, Zeitschr. f. öffentl. Recht VIII (1928) S. 82 ff. Vgl. ferner J. Hashagen, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte, Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft, 78. Jahrgang (1924), S. 482 ff.

2) Näheres in meiner Schrift „Die Idee der republikanischen Verfassung", Hamburg 1929.

und in Hinblick auf sie besteht die eigentliche Funktion und der wesentliche Zweck des Staates darin, daß er sie in seine Ordnung hinübernimmt und vermittels derselben schützt und garantiert. Es ist insbesondere das Recht auf persönliche Freiheit und das Recht auf Eigentum, das von Locke zu diesen Grundrechten gezählt wird. So hat die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts den Gedanken der unveräußerlichen Rechte keineswegs entdeckt; aber sie erst ist es, die diesen Gedanken zu einem wahrhaften sittlichen Evangelium gemacht, die ihn leidenschaftlich ergriffen und enthusiastisch verkündet hat. Und durch diese Form der Verkündigung hat sie ihn erst in das wirkliche politische Leben eingeführt, hat sie ihm jene Stoßkraft und jene gewaltige Sprengkraft verliehen, die er in den Tagen der französischen Revolution bewiesen hat. Voltaire ist gewiß, seinem individuellen Temperament und seiner persönlichen Zielsetzung nach, kein Revolutionär; aber er spürt auch hier das Heraufkommen einer neuen Zeit und macht sich zu ihrem Herold. Was er als rein theoretischer Philosoph, was er als Metaphysiker über das Problem der Freiheit geäußert hat, bleibt ungenügend und in sich selbst unbestimmt und zwiespältig. Er hat noch im „Traité de Métaphysique" (1734) die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens verfochten und gegenüber allen Schwierigkeiten zu behaupten gesucht. Alle rein begrifflichen und dialektischen Einwände, die man gegen sie erhoben hat, scheitern, wie Voltaire hier darzulegen sucht, vor dem einfachen Zeugnis des Selbstbewußtseins. Das Gefühl für Freiheit, das in jedem von uns lebendig und das uns unmittelbar gegenwärtig ist, kann keine bloße Täuschung sein. So reicht schon das bloße Phänomen des Willens hin, um seine Freiheit zu beweisen: „vouloir et agir, c'est précisément la même chose qu'être libre". Wie diese menschliche Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen vereinbar sei, dies ist und bleibt freilich ein unauflösbares Dilemma: aber diese Schwierigkeit braucht uns inso-

fern nicht zu schrecken, als wir hier auf eine Grenze stoßen, die uns in allen rein metaphysischen Fragestellungen begegnet, und die die gleiche für alle Sonderprobleme ist [1]). Später hat Voltaire diese Entscheidung ausdrücklich zurückgenommen und sich zu einem entschiedenen Determinismus bekannt. Das Freiheitsgefühl als solches widerstreitet, wie er jetzt betont, einem solchen Determinismus nicht: denn frei sein, im Sinne des unmittelbaren Selbstbewußtseins, heißt keineswegs „Wollenkönnen", was man will, sondern „Tunkönnen", was man will. Ein Wille ohne zureichendes Motiv ist absurd, da er aus der Naturordnung herausfallen und sie zerstören würde. „Il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue" [2]). Aber die Unsicherheit und das innere Schwanken, das Voltaire hier gegenüber dem rein metaphysischen Problem der Freiheit zeigt, ist nur ein Ausdruck dafür, daß es nicht d i e s e Seite der Frage ist, die ihn fesselt, und auf die sein eigentliches Absehen gerichtet ist. Für ihn geht es hier nicht um eine bloß theoretische Erörterung und um eine abstrakte Begriffsbestimmung, sondern um eine eminent-praktische, ja um die in praktischer Hinsicht entscheidende Frage. Sein Ideal der Freiheit ist ihm in konkret-politischer Anschauung, in der Vergleichung und Abwägung der verschiedenen Regierungsformen entstanden. Und im damaligen Europa fand er dieses Ideal am nächsten in der englischen Verfassung verwirklicht, weil sie allein einen wirksamen Schutz für das Eigentum jedes Bürgers und für seine persönliche Sicherheit enthält. Wer einmal den S i n n dieser Güter eingesehen, wer sie in ihrer vernünftigen

1) Traité de Métaphysique, Chap. VII, Oeuvr. XXXI, S. 51 und 57.
2) Le Philosophe ignorant (1766), Sect. XIII, Oeuvr. XXXI, 85 f.

Notwendigkeit erkannt hat, der wird von selbst die Kraft finden, sie zu schützen und zu wahren. Der wesentliche, der eigentlich-bedeutsame Freiheitsbegriff fällt daher für Voltaire mit dem Begriff der Menschenrechte zusammen. „In der Tat: was heißt denn „frei sein“? Es heißt die Rechte des Menschen kennen; denn kennt man sie einmal, so verteidigt man sie von selbst“ [1]).

Voltaires gesamtes Wirken als politischer Schriftsteller ist von diesem Gedanken getragen und wird von ihm beflügelt. Er ist davon überzeugt, daß es genügt, die Idee der Freiheit den Menschen in ihrer wahren Gestalt zu *zeigen*, um damit allein alle Kräfte zu ihrer Verwirklichung in ihnen zu erwecken und aufs höchste anzuspannen. Demgemäß ist für ihn, wie für Kant, die „Freiheit der Feder“, das Recht durch Wort und Lehre auf andere zu wirken, das eigentliche „Palladium der Volksrechte“. „Es gehört zum natürlichen Recht, sich seiner Feder wie seiner Sprache, auf eigene Gefahr hin, zu bedienen. Ich kenne viele langweilige Bücher; aber ich kenne keines, das wirklichen Schaden angerichtet hätte“ [2]). Mit der Eroberung und Sicherung der echten Denkfreiheit ist alles andere entschieden. Diese Maxime ist es, die Voltaire der Philosophie seines Jahrhunderts eingepflanzt hat, — und mit ihr war jener Gedankenstrom entfesselt, der sich in der Litteratur des revolutionären Frankreich unaufhaltsam Bahn bricht. Von allen Seiten her wird jetzt betont, daß der erste Schritt zur Befreiung, daß die eigentliche gedankliche Konstituierung der neuen staatlichen Ordnung in nichts anderem als in einer Erklärung der unveräußerlichen Grundrechte, des Rechts auf Sicherheit der Person, auf freien Genuß des Eigentums, auf Gleichheit vor dem Gesetz und auf Teilnahme jedes Bürgers an der Gesetzgebung, bestehen könne. „Ce n'est

1) Vgl. hierzu bes. Voltaires Lettres sur les Anglais, Lettre IX; und den Artikel „Gouvernement“ im Dictionnaire Philosophique Sect. VI; Oeuvr. XXVI, 40 ff.; XL, 101 ff.

2) Dictionn. Philos., Art.: Liberté d'imprimer; Oeuvr. XLI, 23.

point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes" — so erklärt Condorcet — „qu'on doit chercher a connaître ce qu'il advient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience"[1]). In Condorcets Geschichts- und Kulturphilosophie, wie er sie in seinem „Tableau des progrès de l'esprit humain" gegeben hat, aber wird nun auch das historische Verhältnis der einzelnen Motive, die zu dem Gedanken der unveräußerlichen Rechte hingeführt haben, in voller Klarheit und Schärfe erfaßt. Er erklärt, daß alle Wissenschaft von der menschlichen Gemeinschaft zuletzt nur ein einziges Ziel haben könne: das Ziel, den Menschen die freie Ausübung ihrer Grundrechte in vollkommener Gleichheit und in größter Ausdehnung zu verbürgen. Dieses Ziel sei in der Gegenwart in den amerikanischen Freistaaten seiner Verwirklichung näher geführt worden, — und ihnen gebühre daher der Ruhm, die großen Ideen des Jahrhunderts zuerst in die Tat umgesetzt zu haben. Der Ursprung dieser Ideen selbst aber wird von Condorcet auf die Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zurückgeführt, und Rousseau insbesondere wird das Verdienst zugesprochen, daß er den Gedanken der Menschenrechte unter diejenigen Wahrheiten eingereiht habe, die sich fürderhin nicht mehr vergessen und die sich nicht länger bekämpfen lassen [2]). In diesem Rückblick und in diesem abschließenden Überblick über die geistige Gesamtbewegung der Aufklärungszeit zeigt sich noch einmal,

---

1) Condorcet, Essai sur les assemblées provinciales, 2e partie, Art. VI; vgl. Henri Sée, Les idées politiques en France au XVIIIe siècle, Paris 1920, S. 210.

2) Condorcet, Tableau des progrès de l'esprit humain, 9e époque. Oeuvres, 1804, VIII, 233. Vgl. De l'influence de la révolution de l'Amérique, Introduction (Mélanges d'Économie politique XIV, Paris 1847, S. 544 ff.).

wie sehr der Zusammenhang zwischen „Theorie“ und „Praxis“ den führenden Geistern der französischen Revolution bewußt gewesen und geblieben ist. Für sie trennen sich Denken und Tun nirgends; sie glauben, unmittelbar das eine in das andere übersetzen und das eine am andern bewähren zu können und zu müssen.

2. Der Vertragsgedanke und die Methodik der Sozialwissenschaften.

Wenn man die Richtung, die die Sozialwissenschaft im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert einschlägt, verstehen will, und wenn man sich die neue Methodik, die sich hier entwickelt, völlig deutlich machen will, so muß man sie auf die gleichzeitige Entwicklung der Logik beziehen und an diese unmittelbar anknüpfen. So paradox eine derartige Anknüpfung erscheinen mag, — so genau bezeichnet sie eine der geistigen Grundtendenzen der Epoche. Denn seit den Tagen der Renaissance kann man immer deutlicher das Heraufkommen einer neuen Form der Logik verfolgen, die sich nicht damit begnügen will, das gegebene Wissen zu klassifizieren und zu ordnen, sondern die sich zum Werkzeug des Wissens machen will. Rationalisten und Empiristen stimmen in diesen Gedanken überein und wetteifern in seiner Ausführung. Nicht nur Bacon will mit seiner Philosophie ein Organon des Wissens schaffen; auch Leibniz betont fort und fort, daß die Logik ihre traditionellen Bahnen verlassen und ihre scholastischen Formen überwinden müsse, wenn sie zu wirklicher Fruchtbarkeit gelangen, wenn sie eine „*Logica inventionis*“ werden wolle. Der gedankliche Impuls, der damit gegeben war, hat sich am deutlichsten und am unmittelbarsten in der Lehre von der Definition ausgewirkt. Die schulmäßige Art der Definition eines Begriffs durch „*genus proximum*“ und „*differentia specifica*“ wird mehr und mehr als unzulänglich erkannt. Die Definition

soll nicht nur in diesem Sinne einen gegebenen Begriffsinhalt zergliedern und beschreiben; sie soll ein Mittel sein, Begriffsinhalte aufzubauen, sie konstruktiv zu erschaffen und sie in und kraft dieser konstruktiven Tätigkeit zu begründen. So entsteht jetzt die Lehre von der genetischen oder kausalen Definition, an deren Ausbildung alle großen Logiker des siebzehnten Jahrhunderts Anteil haben [1]). Die echten und die eigentlich-fruchtbaren Begriffserklärungen verfahren nicht rein abstraktiv; sie begnügen sich nicht damit, aus einem vorliegenden Komplex von Eigenschaften oder Merkmalen je eines abzusondern und isolierend festzuhalten. Sie verfolgen vielmehr das innere Gesetz, nach dem dieses Ganze entweder entstanden ist oder doch als entstehend gedacht werden kann. Und sie machen in diesem Gesetz des Werdens sein eigentliches Sein und So-Sein sichtbar; sie zeigen nicht nur, was dieses Ganze ist, sondern warum es ist. Die echte genetische Definition läßt uns in die Struktur eines komplexen Ganzen einen Einblick tun; aber sie begnügt sich nicht mit dieser Struktur als solcher, sondern sie dringt zugleich zu ihrem Grunde zurück. Hobbes ist der erste moderne Logiker, der diese Bedeutung der „kausalen Definition" in ihr volles Licht gerückt hat. Und er glaubt damit keineswegs eine bloß logische Reform vollzogen zu haben; sondern er sieht in diesem Ansatz nichts Geringeres, als eine Umgestaltung des Ideals der philosophischen Erkenntnis selbst. Was er der Scholastik vorhält, ist, daß sie geglaubt hat, das Sein verstehen zu können, indem sie es als bloßes Sein, als ein passives Etwas mit ruhenden Eigenschaften und Merkmalen nahm. Damit entging ihr ebensowohl die wahre Beschaffenheit der körperlichen Natur, wie die wahre Beschaffenheit des Denkens: denn beide sind nur in der Bewegung faßbar. Wir verstehen nur das,

1) Für die Einzelheiten dieser Entwicklung vgl. die eingehende Darstellung in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem, 3. Aufl., II, 49 ff., 86 ff., 127 ff. u. ö.

was wir vor uns entstehen lassen. Der Begriff von Ungewordenem ist uns versagt; das ewige, das ungewordene Sein Gottes oder der himmlischen Intelligenzen transzendiert alle menschliche Erkenntnis. Der Mensch muß, wo er wahrhaft erkennen will, das zu Erkennende bilden, es aus seinen einzelnen Momenten hervorgehen lassen. Dieser Akt des Hervorgehens ist es, worauf alle Wissenschaft, — die Wissenschaft vom Materiellen sowohl, wie die vom Geistigen — gerichtet sein muß; und wo wir ihn nicht zu fassen vermögen, da ist all unser Erfassen und Begreifen an seinem Ende angelangt. Wo die Möglichkeit entfällt, ein Gebilde konstruktiv zu erzeugen, da ist damit auch die seiner rationalen, seiner streng-philosophischen Erkenntnis aufgehoben: „ubi generatio nulla ... ibi nulla Philosophia intelligitur“ [1]).

Mit dieser ersten und grundlegenden Erklärung der Aufgabe der Philosophie und mit dem generellen Begriff, den er von ihr aufstellt, aber stehen wir nun bereits im Mittelpunkt von Hobbes' Sozialphilosophie. In Wahrheit gibt es hier für ihn keine Trennung, ja kaum einen Übergang. Die Lehre vom Staat bleibt nur insofern innerhalb der Philosophie, als sie sich völlig ihrer universellen Methode einfügt; sie kann und sie will nichts anderes sein als eine Anwendung dieser Methode auf einen besonderen Gegenstand. Denn auch der Staat ist „Körper“ — und er kann demgemäß nicht anders verstanden werden, als dadurch, daß man ihn in seine letzten Bestandteile zerlegt und ihn aus diesen wieder zusammensetzt. Um zu einer wirklichen Wissenschaft vom Staate zu gelangen: dazu ist nichts anderes erforderlich, als die kompositive und resolutive Methode, wie Galilei sie in der Physik zur Geltung gebracht hat, auf die Politik zu übertragen [2]). Auch hier ist das Verständnis des Ganzen nur durch den Rückgang auf die Teile, auf die Kräfte, die die

1) Hobbes, De corpore, P. I, Cap. I, Sect. 8.
2) Vgl. oben Kap. I, S. 18 ff.

verschiedenen Teile ursprünglich zusammengefügt haben, und auf die Kräfte, die sie weiter in dieser ihrer Verbindung erhalten, zu gewinnen. Und diese Analyse darf nicht willkürlich an irgendeinem Punkte abbrechen; sie darf nicht eher zur Ruhe kommen, als bis sie zu den wirklichen Elementen, zu absoluten, nicht weiter teilbaren Einheiten vorgedrungen ist. Es gilt die staatlichen und sozialen Gebilde zu zerschlagen, wenn wir sie wirklich begreifen wollen. Daß dieses Ideal sich rein empirisch nicht erreichen läßt: darüber ist sich Hobbes völlig im klaren; aber dieser Einwand schreckt ihn nicht ab, sein allgemeines rationales Prinzip radikal und bis zum letzten durchzuführen. Er konnte sich nicht verhehlen, daß, überall wo wir den Menschen in der Natur und in der Geschichte vorfinden, er uns immer schon in irgendeiner Form der Gemeinschaft, nicht als isoliertes Individuum, begegnet. Aber er geht bewußt über diese empirische Schranke hinaus. Das tatsächliche Band der primitiven Gemeinschaftsformen, wie z. B. die Bindungen, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen, muß gelöst, ja zerschnitten werden, wenn wir das soziale Sein begreifen, wenn wir es aus seinen Gründen ableiten wollen. Auch hier gilt der Satz, daß Philosophie nicht das Wissen vom „Daß", sondern vom „Warum", vom *διότι*, nicht vom bloßen *ὅτι* ist. Alles Denken ist nach Hobbes ein Rechnen; alles Rechnen ein Addieren und Subtrahieren. Die Kraft zu dieser „Subtraktion", zur begrifflichen Abstraktion, muß aufs äußerste gesteigert, muß bis ins letzte durchgeführt werden, wenn die rechte Addition, wenn die gedankliche Zusammenfügung eines Ganzen gelingen soll. Aus dem Ineinandergreifen beider Methoden kann erst die wahrhafte Erkenntnis der Struktur eines komplexen Ganzen entstehen. So verfährt Hobbes zunächst streng isolierend; so nimmt er die Einzelwillen, um sie als Rechenmarken für seine Rechnung brauchen zu können, als rein abstrakte Einheiten ohne jegliche besondere „Qualität". Jeder von ihnen will das Gleiche — und

jeder von ihnen will nur sich selbst. Das Problem der politischen Theorie besteht darin, zu erklären, wie aus dieser absoluten Vereinzelung dennoch eine Verbindung erwachsen kann — und zwar eine solche, die die Individuen nicht nur locker aneinander knüpft, sondern die sie zuletzt zu einem einzigen Ganzen zusammenschweißt. Dieses Problem will Hobbes' Lehre vom Naturzustand und seine Lehre vom Gesellschaftsvertrag lösen. Herrschaft und Unterwerfung: das sind die beiden einzigen Kräfte, die das seiner Natur nach Getrennte politisch zu Einem Körper umschaffen, und die diesen Körper in seiner Existenz erhalten können. Der Sozialvertrag kann demnach für Hobbes nichts anderes als ein reiner Unterwerfungsvertrag sein. Die Unterwerfung in irgendeiner Weise abzuschwächen, sie an irgendwelche Vorbehalte zu knüpfen, hieße den Daseinsgrund des Staates aufheben — hieße den politischen Kosmos wieder in das Chaos zurückstürzen. So erwächst bei Hobbes der politische Radikalismus aus einem logischen Radikalismus — und jener wirkt wieder auf diesen zurück. Die Herrschaft in irgendeinem Sinne beschränken zu wollen, heißt für ihn, an ihre gedanklichen Wurzeln greifen, — heißt sie logisch verneinen. Der Akt, kraft dessen die einzelnen auf ihren Eigenwillen Verzicht leisten und jeder seinen Willen auf den Herrscher überträgt, unter der Bedingung, daß auch die übrigen das gleiche tun, vollzieht sich nicht innerhalb einer schon bestehenden Gemeinschaft; er ist vielmehr erst deren Anfang, er ist das, was die Gemeinschaft erst konstituiert. Das Verhältnis zwischen den beiden Grundformen des Vertrags zwischen dem „*pactum societatis*" und dem „*pactum subjectionis*" wird daher von Hobbes so gefaßt, daß er den Dualismus, der zwischen beiden bestand, auflöst; daß er den Unterwerfungsvertrag als die einzige Form der Bindung übrig läßt, durch die jegliche Art von Gemeinschaftsleben erst entsteht [1]). Bevor die einzelnen den Vertrag mit

1) Über die Bedeutung dieses Schrittes für die allgemeine Ent-

dem Herrscher eingegangen sind, sind sie nur ein ungeordneter Haufe; ein bloßes Aggregat, das keine Spur irgendeiner „Ganzheit" in sich schließt. Erst durch die Dynamik der Herrschergewalt wird das staatliche Ganze gesetzt und begründet, und nur durch ihr unbeschränktes Walten kann es zusammengehalten werden. Der Staatsvertrag als Unterwerfungsvertrag ist daher der erste Schritt, der vom „*status naturalis*" zum „*status civilis*" hinführt; und er bleibt die conditio sine qua non für die Erhaltung und den Fortbestand dieses letzteren.

Aber dieser Auffassung der Staatsgewalt als einer schlechthin-unumschränkten, als einer *potestas legibus soluta* tritt nun das Grundprinzip des Naturrechts gegenüber. Wo immer an diesem Prinzip festgehalten wurde, da mußte auch der Begriff des Gesellschaftsvertrags in einem anderen Sinne gefaßt und in einem anderen Sinne vertreten und verteidigt werden. Grotius sieht die Gesellschaft nicht als einen bloßen Zweckverband der einzelnen zur Erreichung eines bestimmten Zieles an; sie gründet ihm vielmehr in einem unaufheblichen Urtrieb der menschlichen Natur, in jenem „appetitus societatis", durch den der Mensch erst zum Menschen wird. Der abstrakte Einzelmensch, auf den Hobbes' Theorie zurückgeht und zurückgehen muß, würde demgemäß nach Grotius aus der Gattung, aus der reinen Form der Menschheit, herausfallen. Er könnte auch keinen Vertrag eingehen: denn im Vertrag, im Versprechen als solchem, liegt eben ein Grundzug der menschlichen Natur als einer menschlich-geselligen Natur. Die Gesellschaft ruht also nicht ihrem Wesen nach auf dem Vertrag und kommt erst durch ihn zustande; sondern dieser letztere ist vielmehr erst unter ihrer Voraussetzung, erst kraft der Annahme einer ursprünglichen „Soziabilität", möglich und verständlich. Diese in der Vernunft gegründete Soziabilität kann durch keinen Willkürakt und

wicklung der Staatstheorie vgl. bes. Gierke, Johannes Althusius, 3. Auflage, S. 86 ff., 101 ff.

durch keine bloße Konvention ersetzt werden. Grotius weist demgemäß eine bloß-utilitaristische Begründung und Ableitung sowohl für den Staat, wie für das Recht ab. Auch er sieht eine Grundaufgabe beider in dem Schutz der Gesellschaft; aber er fügt prägnant und charakteristisch hinzu, daß dieser Schutz so geartet sein müsse, wie es dem Wesen des menschlichen Intellekts entspreche. „Haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur" [1]). Der Satz, daß der Nutzen die Mutter des Gerechten und Billigen sei (utilitas justi prope mater et aequi Horat. Satir. I, 3) kann demnach in dieser Fassung nicht zugestanden werden: denn der Mensch würde nicht aufhören, das Recht um des Rechtes willen zu suchen und zu fördern, auch wenn keinerlei Nutzen und Vorteil daran geknüpft wäre [2]). Die Fähigkeit, sich zum reinen Gedanken des Rechts und der rechtlichen Verbindlichkeit zu erheben und sich in ihm dasjenige, was schon im bloßen Instinkt, im Naturtrieb der Gemeinschaft angelegt ist, bewußt zu machen, ist das Privileg des Menschen und das Fundament für jede spezifisch-menschliche Gemeinschaft. Wieder spürt man in dieser Deduktion jene Vereinigung und Vermählung juristischen und humanistischen Geistes, die für Grotius bezeichnend ist. Er betrachtet das Recht nicht als eine zufällige menschliche Schöpfung, sondern er sieht in ihm eine echte und notwendige Wesensbestimmung des Menschen; es ist für ihn der Urquell, aus dem die „*humanitas ipsa*" entspringt, und in dem sie sich am reinsten widerspiegelt. Auch der Grundbegriff des Vertrages erhält nach Grotius erst von hier aus seinen bestimmten Sinn und seine vollständige Rechtfertigung. Das Prinzip der unbedingten Vertragstreue, das einen der obersten Grundsätze des Naturrechts bildet, basiert darauf, daß der Staat nicht als bloßer Inbegriff von Machtmitteln oder von physischen Zwangsmitteln zu denken ist. Er ist vielmehr ein

1) De jure belli ac pacis, Prolegom., Sect. 8.
2) De jure belli ac pacis, Proleg., Sect. 16.

ideales Wesen, dessen Beschaffenheit aus seiner Aufgabe, aus seinem Sinn und seinem ideellen Telos abzulesen ist. Und eben dieser Sinn liegt im Begriff des Vertrages, als eines freien Versprechens, nicht als einer abgenötigten und aufgedrungenen Verpflichtung, beschlossen. Die Gültigkeit des „ursprünglichen Vertrags" ist auch für die Staatsgewalt unantastbar, eben weil sie selbst auf dieser Voraussetzung beruht und weil sie sich mit ihrer Aufhebung den Boden unter den Füßen wegziehen würde. Der Staat kann nur insofern Recht schaffen und Recht begründen, als er selbst ein ursprüngliches Recht in sich trägt und in sich verwirklicht. Alle bindende Kraft der „lex civilis" muß in dieser Grundkraft der „lex naturalis" verankert werden. Das Recht als solches ist vorstaatlich und überstaatlich — und es kann nur auf Grund eben dieser seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit dem staatlichen Leben selbst seinen festen Halt und sein unerschütterliches Fundament geben.

Und wiederum ein anderer Typus des Vertragsgedankens ist es, der uns bei Rousseau entgegentritt. Man hat nicht selten Rousseaus Lehre vom Gesellschaftsvertrag dem reinen Naturrecht zugerechnet und aus dessen Prinzipien zu interpretieren gesucht. Aber eine solche Auslegung trifft den systematischen Kern von Rousseaus Grundgedanken nicht und verfehlt dessen eigentliche historische Originalität. Rousseau hat Elemente, die er Hobbes und Grotius entnimmt, in seine Lehre aufgenommen und verwoben; aber er steht beiden mit freier Kritik gegenüber. Was Grotius anlangt, so hat er gegen einzelne seiner Sätze schon im „Discours sur l'origine de l'inégalité" scharfen Einspruch erhoben — und auch der Inhalt des „Contrat social" läßt sich keineswegs als eine einfache Fortsetzung naturrechtlicher Gedanken verstehen. Denn Rousseau trennt sich vom Naturrecht, wenngleich er sich in seiner Auffassung der sozialen Teleologie mit ihm vielfach berührt, vor allem in seiner sozialen Psychologie. Die Lehre vom „*appetitus societatis*", von einem ur-

sprünglichen sozialen Instinkt, der den Menschen zum Menschen treibt, hat er ausdrücklich verworfen. Hier scheut er sich nicht, auf Hobbes zurückzugehen und wieder unmittelbar an ihn anzuknüpfen[1]). Er schildert den reinen „Naturzustand" zwar nicht als einen Krieg aller gegen alle; wohl aber als einen Zustand, in dem jeder gegen den anderen vollkommen isoliert und vollkommen gleichgültig ist. Weder ein sittliches Band noch ein sentimentales Band, weder ein Gedanke von Pflicht, noch eine Regung der Sympathie ist es, was hier die einzelnen miteinander verknüpft. Jeder existiert nur für sich selbst und sucht nur das, was zu seiner eigenen Lebenserhaltung notwendig ist. Der Mangel von Hobbes' Psychologie besteht nach Rousseau nur darin, daß sie an Stelle des rein passiven Egoismus, der innerhalb des Naturzustandes besteht, einen aktiven Egoismus gesetzt hat. Der Trieb zur Beraubung und zur gewaltsamen Beherrschung ist dem Naturmenschen als solchem fremd; er kann erst entstehen und Wurzel schlagen, nachdem der Mensch in die Gesellschaft eingetreten ist und all die „künstlichen" Begierden kennengelernt hat, die von ihr großgezogen werden. Nicht die gewalttätige Unterdrückung anderer, sondern die Indifferenz gegen sie, der Trieb zur Ablösung und Abtrennung, ist demnach das hervorstechende Moment in der seelischen Verfassung des Naturmenschen. Zwar ist nach Rousseau auch der Naturmensch des Mitleids fähig; aber dieses Mitleid hat nicht in einem „eingeborenen" sozialen Instinkt, sondern lediglich in einer Gabe der Phantasie seine Wurzel. Der Mensch besitzt von Natur aus die Fähigkeit, sich in das Sein und in die Empfindung anderer zu versetzen — und dieses Vermögen der „Einfühlung" läßt ihn bis zu einem gewissen Grade fremdes Leid wie ein eigenes empfinden[2]). Aber von dieser

1) Das Folgende ist z. T. dem früher angeführten Aufsatz über Rousseau entnommen, auf dessen ausführlichere Darstellung und Begründung ich hier verweisen muß; vgl. oben S. 196 Anm. 1.

2) Über Rousseaus „Psychologie des Naturmenschen" und seine

Fähigkeit, die sich auf einen bloßen sinnlichen Eindruck gründet, bis zu einem aktiven Interesse, bis zu einem Wirken mit dem anderen und für den anderen, ist noch ein weiter Weg. Man begeht ein seltsames ὕστερον πρότερον, man verwechselt Anfang und Ende, wenn man ein derartiges Interesse zum Ursprung der Gesellschaft macht. Eine solche Form des Mit-Gefühls, die das bloße Selbstgefühl überwindet, kann ihr Ziel, aber sie kann nicht ihren Ausgangspunkt bilden. Im Stande der Natur kann es eine Harmonie zwischen dem Eigeninteresse und dem Gesamtinteresse nicht geben. Weit entfernt, daß das Interesse des einzelnen sich hier mit dem der Allgemeinheit deckt, schließen beide vielmehr einander aus. Und so sind denn auch in den Anfängen der Gesellschaft, die nicht bewußt vom Willen aus gestaltet sind, sondern die sich rein schicksalsmäßig durch das Walten von Kräften ergeben, denen der Mensch verfällt, statt daß er ihnen gebietet, die sozialen Gesetze lediglich ein Joch, das jeder dem andern auferlegen will, ohne daß er sich selbst ihm zu unterwerfen gedenkt. Rousseau hat die ganze Last dieser bloß-„gewordenen", dieser traditionellen und konventionellen Gesellschaftsformen empfunden, und er hat sich erbittert gegen sie aufgelehnt. „Ihr bedürft meiner" — so spricht nach ihm der Reiche zum Armen —, „denn ich bin reich und ihr seid arm. Schließen wir also einen Vertrag miteinander: ich werde euch die Ehre erweisen, daß ihr mir dienen dürft, unter der Bedingung, daß ihr mir das Wenige gebt, was euch noch geblieben ist, für die Mühe, die ich auf mich nehme, euch zu befehlen" [1]). Das ist nach Rousseau jene „Vertragsform", die die bisherige Gesellschaft beherrscht hat — eine Form, die eine rein juridische Bindung in sich schloß, aber das Gegenteil und Widerspiel von jeder echten sittlichen Bindung war.

Kritik an Hobbes vgl. bes. den Discours sur l'inégalité, Première partie.

1) Zum Ganzen s. Rousseaus Artikel „Économie politique" in der Enzyklopädie.

Und an diesem Punkt setzt sein Einspruch und sein entscheidender Reformwille ein. Der Sozialvertrag — das ist es, was jetzt mit aller Schärfe gegen Hobbes betont wird — ist in sich nichtig, ist widersinnig und widervernünftig, wenn er die Einzelwillen, statt sie innerlich miteinander zu vereinen, nur äußerlich, durch Aufgebot physischer Machtmittel, zueinander zwingt. Ein solches Band ist faktisch ohne festen Halt und es ist ethisch ohne Wert. Denn solcher Wert kommt nur einer Herrschaft zu, der der einzelne nicht schlechthin unterliegt, sondern unter die er sich selbst stellt. Die Form dieser Herrschaft will Rousseaus „Contrat social" sichern und ihre Grundregeln sucht er aufzuweisen. Wo die Subjekte, die sich im Vertrag miteinander verbinden, ungeachtet dieser Verbindung dennoch als bloße Einzelwillen bestehen bleiben, wo immer nur Einer mit dem Anderen paktiert oder die Einzelnen sich, als solche, einen Herrscher setzen, und sich ihm als Privatperson unterwerfen: — da resultiert aus solcher Vereinigung keine echte und wahrhafte Einheit. Denn diese kann nicht durch Zwang erreicht — sie muß auf Freiheit gegründet sein. Eine solche Freiheit schließt freilich die Unterwerfung nicht aus; sie besagt keineswegs die Willkürlichkeit des Handelns, sondern seine strenge Notwendigkeit. Aber diese Unterwerfung ist nicht mehr die eines einzelnen Willens oder einer einzelnen Person unter andere, gleichfalls nur einzelne Willenssubjekte. Sie besagt vielmehr, daß der bloße Sonderwille als solcher sich aufhebt; daß er nicht mehr für sich selbst fordert und begehrt, sondern daß er nur noch im Gesamtwillen, in der *volonté générale*, ist und will. Diese Art von „Vertrag" hat nach Rousseau die einzige nicht nur physisch-zwingende, sondern inhaltlich-verpflichtende Kraft. Aus diesem Zusammenhang heraus ergibt sich die strikte Korrelation, die für Rousseau zwischen dem echten Begriff der Freiheit und dem echten Begriff des Gesetzes besteht. Freiheit besagt die Bindung an ein strenges und unverbrüchliches Gesetz, das jedes Individuum über sich

selbst aufrichtet. Nicht die Abkehr vom Gesetz und die Losgelöstheit von ihm, sondern die freie Zustimmung zu ihm ist das, was ihren eigentlichen Charakter ausmacht. So handelt es sich für Rousseau nicht darum, den einzelnen in dem Sinne zu emanzipieren, daß er aus der Form der Gemeinschaft überhaupt entlassen wird; es handelt sich vielmehr darum, eine solche Gemeinschaftsform zu finden, daß sie mit der gesamten vereinten Kraft des staatlichen Verbandes die Person jedes einzelnen schützt, so daß der einzelne, indem er sich mit allen anderen zusammenschließt, nichtsdestoweniger in eben diesem Zusammenschluß nur sich selbst gehorcht. „Indem sich jeder allen gibt, gibt er sich keinem besonders zu eigen; und da es kein Glied der Gemeinschaft gibt, über das man nicht das gleiche Recht gewinnt, als das, das man ihm über sich verstattet, so gewinnt jeder das, was er aufgegeben hat, in gleichem Maße wieder zurück — und er erhält zugleich eine verstärkte Kraft, sich zu behaupten und das, was er ist und was er hat, zu bewahren. Solange die Bürger nur solchen Bestimmungen unterliegen, denen sie selbst zugestimmt haben, oder denen sie doch aus freier und vernünftiger Einsicht hätten zustimmen können, so gehorchen sie niemand anderem als ihrem eigenen Willen." Auf jene natürliche Ungebundenheit, auf die „*indépendance naturelle*", wie sie im bloßen Naturzustand herrschte, haben sie damit freilich ein für allemal verzichtet; aber sie haben dafür ein anderes und Wertvolleres eingetauscht [1]). Denn jetzt erst sind sie zu Individuen in höherem Sinne, zu wahrhaften S u b j e k t e n des Willens geworden, während sie zuvor bloße Bündel von Trieben und sinnlicher Leidenschaften waren. Die Bindung an die *volonté générale* erst konstituiert die autonome Persönlichkeit. Rousseau zögert nicht, dieses Z i e l der Gemeinschaft, wie er es im „Contrat social" aufstellt, weit über den bloßen Naturzustand zu stellen, den er

1) Contrat social I, 6; II, 4 u. ö.

anfangs zu preisen und zu verherrlichen schien [1]). Wenngleich sich der Mensch — so erklärt er — durch den Eintritt in die Gesellschaft verschiedener Vorteile beraubt, die er als Einzelwesen besessen hat, so gewinnt er damit auf der anderen Seite eine solche Entwicklung seiner Fähigkeiten, eine solche Erweckung seiner Ideen und eine solche Veredelung seiner Gefühle, daß, wenn die Mißbräuche dieser neuen Ordnung nicht wären, die ihn oft unter den Naturzustand herabwürdigen, er ohne Unterlaß den glücklichen Augenblick segnen müßte, der ihn diesem Zustand für immer entrissen, und der aus einem beschränkten und stupiden Tier ein geistiges Wesen und einen Menschen gemacht hat [2]).

Dieser Enthusiasmus für die Kraft und für die Würde des Gesetzes ist es, was Rousseaus Ethik und was seine Politik kennzeichnet: und hierin ist er zum eigentlichen Vorgänger von Kant und Fichte geworden [3]). Er will in seinem Gesellschafts- und Staatsideal so wenig der Willkür des Individuums Raum schaffen, daß er in ihr vielmehr die Sünde gegen den eigentlichen Geist aller menschlichen Gemeinschaft sieht. Hier gibt es für ihn kein Zaudern und Schwanken: denn schon in der ersten Skizze des „Contrat social" wird das Gesetz die erhabenste von allen menschlichen Einrichtungen, wird es eine wahrhafte Gabe des Himmels genannt, kraft deren der Mensch gelernt hat, in seinem irdischen Da-

1) Daß hier kein Bruch in Rousseaus Entwicklung vorliegt und daß kein systematischer Widerspruch zwischen der These des „Discours sur l'inégalité" und der These des „Contrat social" besteht, habe ich in dem angeführten Rousseau-Aufsatz (vgl. bes. S. 190 ff.) näher darzulegen gesucht.

2) Contrat social, Livre 1, chap. 8.

3) Über diesen Zusammenhang vgl. Gurvitch, Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, Kant-Studien XXVII (1922), S. 138 ff. Vgl. jetzt auch das umfassende Werk von Gurvitch, L'Idée du Droit social. Notion et système du Droit social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle, Paris 1932, S. 260 ff.

sein die unverbrüchlichen Gebote der Gottheit nachzuahmen [1]). Es war daher, historisch betrachtet, ein völliges Mißverständnis, wenn die Sturm- und Drangperiode in Deutschland Rousseaus Natur-Evangelium in dem Sinne verstand, daß durch die Rückkehr zur Natur die Herrschaft des Gesetzes gebrochen und aufgehoben werden solle. Hätte Rousseau eine derartige Tendenz verfolgt: so würde freilich der „Contrat social" in einem flagranten, kaum begreiflichen Widerspruch zum „Discours sur l'inégalité" stehen. Denn schroffer und unerbittlicher, als es hier geschieht, kann die Alleinherrschaft, die unbedingte Souveränität des Gesetzes nicht verkündet werden. Ihm gegenüber gibt es für das Individuum keinen Vorbehalt und keine mögliche Einschränkung. Jede Klausel, die zugunsten irgendwelcher individueller Rechte in den Sozialvertrag aufgenommen werden würde, brächte diesen um seinen eigentlichen Sinn und Gehalt. Zu einer wirklichen Einheit kann es nur kommen, wenn der einzelne sich nicht nur an das Ganze hingibt, sondern wenn er sich ihm gegenüber aufgibt: l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer" [2]). Rousseau kann an diesem Punkte jeden Widerstand des Individuums aufgeben und aufheben, weil für ihn feststeht, daß dort, wo das Gesetz in seiner wirklichen Reinheit und in seiner echten Allgemeinheit waltet, auch die wahren sittlichen Grundforderungen des Individuums unmittelbar verwirklicht sind. Sie sind in ihm „aufgehoben" — in jenem doppelten Sinne, daß sie als selbständige Forderungen nicht mehr in die Erscheinung treten können, daß aber andererseits ihr eigentlicher Sinn durch das Gesetz aufgenommen und durch dasselbe bewahrt und geschützt wird. Wo die bloße Macht herrscht, wo ein einzelner oder eine Gruppe von einzelnen regiert und ihre

1) Vgl. hierzu Schinz, La Pensée de J. J. Rousseau, Paris 1929, S. 354 ff.

2) Contrat social L. I, ch. 6.

Befehle der Gesamtheit aufnötigen — da ist es freilich erforderlich, da ist es notwendig und sinnvoll, dieser usurpierten Gewalt feste Schranken zu setzen. Denn jede derartige Gewalt ist als solche der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt, und ihr muß nach Möglichkeit vorgebeugt werden. Freilich bleiben alle derartigen prinzipiellen Vorbeugungsmaßnahmen im Grunde faktisch-unwirksam; denn wenn der Wille zur Gesetzlichkeit als solcher fehlt, so können noch so sorgsam ausgedachte „Fundamentalgesetze", auf die man den Herrscher zu verpflichten sucht, nicht verhindern, daß er sie in seinem Sinne interpretiert und sie nach seinem Gefallen handhabt. Es ist vergeblich, das bloße Quantum der Macht zu beschränken, wenn man nicht ihr „*Quale*", d. h. ihren Ursprung und ihren Rechtsgrund verändert. Auf diese Veränderung, und auf sie allein, geht Rousseaus Rechts- und Staatslehre aus. Er verkündet die unbedingte Souveränität des Staatswillens; aber diese Souveränität selbst hat freilich zur Voraussetzung, daß der Staat selbst sich zuvor als Staat konstituiert hat, d. h. daß in ihm keine andere Rechtsquelle als die des Allgemeinwillens anerkannt und wirksam ist. Ist dies erreicht, so erscheint jede Beschränkung der Souveränität nicht nur als überflüssig, sondern auch als widerspruchsvoll. Denn hier verliert die Frage nach der Quantität, nach dem bloßen Umfang der Macht ihren Sinn; hier handelt es sich um ihren Inhalt und ihr Prinzip, die beide kein „Mehr" oder „Weniger" zulassen. Das Individuum bedarf, sofern es sich nicht mehr der bloß physischen Macht, sondern der reinen Idee des Rechtsstaates gegenüber sieht, angesichts dieser Idee keines Schutzes mehr; denn von nun ab ist der wahre Schutz im Staat und durch ihn vollzogen, so daß ein Schutz wider ihn sinnlos wird. Rousseau gibt demgemäß das Prinzip der unveräußerlichen Rechte nicht auf; aber er macht dasselbe nirgends gegen den Staat geltend, sondern sieht es gerade in ihm verkörpert und in ihm fest verankert. In formeller Hinsicht wird diese Grundanschauung in

der Weise durchgeführt, daß auch Rousseau, der hierin Hobbes' methodischem Vorbild folgt, mit dem Dualismus bricht, der bisher die Vertragstheorie bestimmt hatte. Auch er kennt keine zwiefache Vertragsform mehr: die eine, durch die sich die Gesellschaft aus den einzelnen konstituiert, die andere, durch die sie sich einen Herrscher setzt und sich seinem Willen unterwirft. Wie vielmehr Hobbes den gesamten Prozeß der Staatsbildung auf den Unterwerfungsvertrag reduziert hatte, so reduziert ihn Rousseau umgekehrt auf den reinen Gesellschaftsvertrag [1]). In ihm ist alles beschlossen und in ihm muß alles begründet sein, was sich als legitime Gewalt ausweisen will. Keine Herrschaft kann, als abgeleitete, über das hinauswachsen, was ihren faktischen Grund und ihren ursprünglichen Rechtsgrund ausmacht. So ist alle Regierungsgewalt, gleichviel ob sie in einem einzelnen verkörpert ist oder von einer Mehrheit ausgeübt wird, immer nur übertragene Gewalt. Sie kann die Souveränität des Volkes, das der adäquate Ausdruck und das der alleinige Träger und Inhaber des Allgemeinwillens ist, nicht aufheben oder ihr irgendeinen Abbruch tun: denn die Regierungsgewalt ist selbst nur insofern rechtmäßig, als sie vom Volk entlehnt und durch dasselbe bestätigt ist. In dem Augenblick, wo dieses Mandat des Gesamtwillens erlischt, hat die Gewalt der Regierung, die ihrem Wesen nach keine andere als administrative Bedeutung hat, jeglichen Rechtsanspruch eingebüßt. Denn das Gesetz kann sich zwar in seiner Ausübung beschränken und einen Teil der in ihm wohnenden Kraft an andere delegieren — nicht aber kann es bis zu seiner eigenen Selbstentäußerung und Selbstvernichtung gehen. Der Gedanke der „unveräußerlichen Rechte", der im Naturrecht im wesentlichen darauf ging, die Individualsphäre gegenüber der Staatssphäre klar und sicher abzugrenzen und sie gegenüber dieser unabhängig zu erhalten, wird daher von Rousseau

1) Näheres hierüber bei Gierke, Johannes Althusius, bes. S. 115 ff.

innerhalb der Staatssphäre zur Geltung gebracht. Nicht das Individuum, wohl aber die Gesamtheit, die „volonté générale", hat bestimmte Grundrechte, die sie nicht aufgeben und nicht an andere übertragen kann und darf, weil sie damit sich selbst als Willenssubjekt zerstören und ihr eigentliches Wesen aufgeben würde. —

Welche revolutionäre Kraft in dieser Wendung des Vertragsgedankens beschlossen lag: dies hat sich uns schon früher gezeigt [1]). Es ist vor allem ein Motiv, durch das Rousseau hier über seine unmittelbare geschichtliche Umgebung, über den Gedanken- und Ideenkreis der Enzyklopädie, hinausgewachsen ist. An entschiedenem Reformwillen und an bedeutsamen reformatorischen Entwürfen stehen die Zeitgenossen hinter Rousseau keineswegs zurück. Die schweren und unheilbaren Schäden des „ancien régime" waren lange vor ihm erkannt worden. Der Staats- und Gesellschaftskritik, die die Enzyklopädie vollzogen und die sie systematisch durchgeführt hat, war schon im siebzehnten und im beginnenden achtzehnten Jahrhundert allseitig vorgearbeitet worden. Dem Weg, den schon Fénelon klar gewiesen hat, sind Männer wie Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert gefolgt. In Fénelons „Examen de conscience pour un roi" fassen sich bereits, wie in einem geistigen Brennpunkt, all die Einwände zusammen, die gegen das absolutistische Regime und seine Auswüchse erhoben worden sind. Und keineswegs blieben diese Einwände bei abstrakten Erörterungen stehen; sie griffen das Übel unmittelbar bei seiner eigentlichen Wurzel an und suchten für dasselbe bestimmte konkrete Abwehrmaßnahmen. Auf allen Gebieten setzt jetzt ein reformatorischer Drang und ein entschiedener Reformwille ein. In Gesetzgebung und Verwaltung, in der Rechtspflege, in der Steuergesetzgebung, im Strafprozeß und Strafvollzug werden radikale Umgestaltungen verlangt. Es sind keineswegs die Philosophen, die reinen

1) S. oben S. 204 ff.

„Doktrinäre", die diesen Kampf einleiten und durchführen; vielmehr waren ihnen die Männer der Praxis auf fast allen Gebieten vorangegangen [1]). In d'Argensons „Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France", die im Jahre 1739 verfaßt sind und die, vor der Drucklegung im Jahre 1764, handschriftlich verbreitet waren, wird Frankreich ein übertünchtes Grab genannt; der äußere Glanz, in dem es lebe, vermöge die innere Fäulnis nur schlecht zu verdecken. Als d'Argenson im Jahre 1744 ins Ministerium berufen wurde, wurde er von seinen philosophischen Freunden enthusiastisch begrüßt und von den Weltmännern und Politikern wurde er witzig als „Staatssekretär der Platonischen Republik" bezeichnet [2]). Der Boden für Rousseaus Gesellschaftskritik war daher faktisch und gedanklich vollständig bereitet, als er mit seinen beiden ersten Schriften über die Preisfragen der Akademie von Dijon hervortrat. d'Argenson selbst hat, wie aus seinem „Journal" hervorgeht, Rousseaus „Discours sur l'inégalité" freudig begrüßt und in ihm das Werk eines „wahren Philosophen" gesehen [3]). Von hier aus scheint sich somit eine völlige und lückenlose Kontinuität zwischen Rousseau und den allgemeinen Bestrebungen des achtzehnten Jahrhunderts zu ergeben — eine Kontinuität, die es schwer verständlich macht, daß Rousseau nicht nur selbst in dem Glauben lebte, die gesamte Ideenwelt dieses

1) Einen Einblick in diese Entwicklung und einen guten Überblick über sie gewährt jetzt die Zusammenstellung der Haupttexte in den Werken von Henri Sée, Les idées politiques en France au XVIIe siècle, Paris 1923 und L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle, Paris 1925. Vgl. auch Henri Sée, Les idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire, Revue de Synthèse Historique 1925. S. ferner Gustave Lanson, Le Rôle d'Expérience dans la formation de la philosophie du XVII siècle en France, Études d'Histoire Littéraire, Paris 1930, S. 164 ff.

2) Vgl. den Brief Voltaires an den Herzog von Richelieu vom 4. Februar 1757; Oeuvres (Paris, Lequien) LX, 238.

3) Vgl. Henri Sée, L'évolut. de la pensée politique usf., S. 98.

Jahrhunderts aus den Angeln gehoben zu haben, sondern daß er auch den führenden Geistern der Epoche, nachdem sie eine Zeitlang vergeblich versucht hatten, ihn in ihren Kreis zu ziehen, zuletzt als ein Fremdling und Eindringling erschien — als ein Denker, dessen dämonische Gewalt sie verspürten, den sie aber von sich weisen mußten, wenn sie nicht die ganze Klarheit ihres Weltbildes verlieren und seine Sicherheit aufopfern wollten[1]). Der Kern dieses Gegensatzes liegt nicht sowohl im Inhalt von Rousseaus Gedanken als vielmehr in der Art ihrer Begründung und Durchführung. Es sind weit weniger die politischen Ideale selbst, die Rousseau vertritt, als ihre gedankliche Deduktion, ihre Ableitung und Rechtfertigung, worin sich Rousseau von seinem Jahrhundert trennt. Denn dieses Jahrhundert mochte noch so sehr an den bestehenden politischen Zuständen Anstoß nehmen, so wurde es doch durch die Kritik an ihnen niemals bis zu einer Kritik des gesellschaftlichen Daseins als solchen hingeführt. Dieses Dasein gilt ihm vielmehr als Selbstzweck und als selbstverständlicher Zweck. Daß der Mensch nicht anders als in den Formen der „Geselligkeit" und „Gesellschaftlichkeit" leben, und daß er nur in ihnen seine wahre Bestimmung erfüllen könne: dies wird von keinem Denker der Enzyklopädie bestritten. Rousseaus wahrhafte Originalität aber besteht darin, daß eben diese Prämisse angegriffen wird, — daß die methodische Voraussetzung bestritten wird, unter welcher bisher alle Reformversuche gestanden, und die sie implizit anerkannt hatten. Ist es wirklich so, daß die Idee der Gemeinschaft mit demjenigen Ideal der Gesellschaft in eins gesetzt werden kann, dem die Kultur des achtzehnten Jahrhunderts bisher blind und gläubig gefolgt ist? Oder besteht zwischen beiden nicht ein völliger Gegensatz — läßt sich die wahre Gemeinschaft nicht erst

1) Näheres über Rousseaus Verhältnis zu den Denkern der Enzyklopädie s. in meinem Aufsatz: Das Problem Jean-Jacques Rousseau (vgl. oben S. 196), S. 201 ff.

dann erreichen und fest begründen, wenn man sie von den Idolen der Gesellschaft streng unterscheidet und sie vor diesen Idolen schützt? An diesem Punkt und vor dieser Frage ist der Kampf zwischen Rousseau und den Enzyklopädisten entbrannt — und die Entwicklung dieser Problematik müssen wir verfolgen, wenn wir den Gegensatz, der sich hier auftut, in seinem rechten Lichte sehen wollen.

Der Vorwurf, den Taine in den „Origines de la France contemporaine" gegen die Denker des enzyklopädistischen Kreises erhoben hat, daß sie weltfremde Doktrinäre gewesen seien, die politische und soziale Systeme rein konstruktiv aufgebaut und sie, ohne jede Rücksicht auf die historisch-konkrete Wirklichkeit, starr festgehalten hätten, ist längst als unhaltbar erkannt. Der Wirklichkeitsdrang dieser Denker und ihr geschmeidiger Wirklichkeitssinn kann nicht bestritten werden. Sie alle wollen unmittelbar Hand anlegen; und sie begreifen, daß es ein langer, ein mühseliger und schwieriger Weg ist, der von der „Theorie" zur „Praxis" führt. Selbst ein Fanatiker der Abstraktion, wie es z. B. Holbach als Theoretiker des „Systems der Natur" ist, will als Politiker keineswegs seine Gedanken und Forderungen unmittelbar in die Wirklichkeit verpflanzen. Er lehnt in seinem „Système social" ausdrücklich alle revolutionären Lösungen ab; er erklärt, daß derartige Heilmittel stets grausamer sind, als die Krankheit, gegen die sie sich richten. Die Stimme der Vernunft ist weder aufrührerisch, noch blutdürstig; die Reformen, die sie vorschlägt, sind langsam, aber sie sind darum nur um so besser gesichert [1]). Auf der anderen Seite aber steht freilich für alle diese Denker fest, daß die Vernunft auf dem Wege zur politischen und sozialen Erneuerung die Führung übernehmen, daß sie die Fackel voraustragen muß. Nur aus der echten „Aufklärung", nur aus der völligen Einsicht in das Übel und in seine Gründe und Ursprünge, kann die Kraft

1) Holbach, Système social II, 2.

zu seiner Überwindung erwachsen. Dieser Glaube an die Macht der Vernunfteinsicht ist bei den führenden Denkern keineswegs rein intellektualistisch begründet. Mag ein solcher Intellektualismus immerhin für den ruhig und kühl abwägenden d'Alembert und für seinen mathematischen Geist zutreffen, so zeigt uns schon Diderot ein völlig anderes Bild. Er ist weit eher Phantast, als er Intellektualist ist; er läßt sich, auch in seinen rein gedanklichen Entwürfen, von seiner stets regen und beweglichen Einbildungskraft leiten und von ihr über alle Grenzen des streng-Beweisbaren fortreißen. Legt man daher den vieldeutigen und unscharfen Gegensatz von „Rationalismus" und „Irrationalismus" zugrunde, so erscheint, an diesem Maße gemessen, Rousseau, wenn man ihn mit Diderot vergleicht, vielmehr als Rationalist: denn eine solche Strenge der rationalen Deduktion, wie sie im „Contrat social" herrscht, hat Diderot in den Enzyklopädie-Artikeln, die sich mit den Grundfragen der Staats- und Gesellschaftsordnung beschäftigen, weder erreicht, noch auch nur erstrebt. Der eigentlich-entscheidende Gegensatz zwischen beiden liegt indeß nicht hier, sondern an einer anderen Stelle. Diderot und die Denker des enzyklopädistischen Kreises sind von der Überzeugung durchdrungen, daß man sich dem Fortschritt der geistigen Kultur überlassen und anvertrauen könne, da dieser Fortschritt, rein durch die ihm innewohnende Richtung und durch das immanente Gesetz, dem er folgt, von selbst die neue bessere Gestalt der sozialen Ordnung heraufführen werde. Die Verfeinerung der Sitten und die Erweiterung und Ausbreitung der Erkenntnis wird und muß schließlich auch die Sittlichkeit umgestalten und ihr ein sicheres Fundament geben. So stark ist dieser Glaube, daß für die meisten dieser Denker der Begriff der Gemeinschaft, nach dem sie suchen, und um dessen Begründung und Rechtfertigung sie sich bemühen, nicht nur mit dem der Gesellschaft, sondern geradezu mit dem der Geselligkeit zusammenfällt. In dem französischen Ausdruck der *société* spielen

beide Bedeutungen ständig ineinander über. Es ist eine gesellige Philosophie und eine gesellige Wissenschaft, die hier gefordert wird. Nicht nur die politischen, sondern auch die theoretischen, die ethischen, die künstlerischen Ideale werden von den Salons und für die Salons geformt. In der Wissenschaft wird die gesellschaftliche „Urbanität" zu einem Gradmesser und zu einem Kriterium wirklicher Einsicht erhoben. Nur was sich in der Sprache dieser Urbanität ausdrücken läßt, hat die eigentliche Probe der Klarheit und Deutlichkeit bestanden. Fontenelle sucht im siebzehnten Jahrhundert in seinen „Entretiens sur la pluralité des mondes" die Lehre Descartes' dieser Probe zu unterziehen; Voltaire unternimmt im achtzehnten Jahrhundert das gleiche für Newtons mathematische Prinzipien der Naturphilosophie. Auch auf Deutschland greift diese Bewegung über — und auch hier ist sie in Eulers „Briefen an eine deutsche Prinzessin" in einem glänzenden Beispiel verkörpert. Diderot zieht die Summe aus all diesen Bestrebungen, und er bringt sie auf ihren schärfsten Ausdruck, indem er die Forderung der Popularität geradezu als eine sittliche Forderung versteht und verkündet. Die echte Humanität ist es, die zu ihrer Verwirklichung der Popularität bedarf und die sie als notwendige Bedingung ihrer eigenen Verwirklichung fordert. „Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude" [1]). Auch die exakten, die mathematischen Wissenschaften wollen diese Hilfe und diese Förderung durch den geselligen Geist des Jahrhunderts nicht länger entbehren, und auch ihre Führer glauben, daß ihre Forschung nur in diesem Kreise

1) Diderot, De l'interprétation de la Nature, Sect. XL, Oeuvr. (Assézat) II, 38 f.

wahrhaft gedeihen und ihre vollkommensten Früchte tragen könne. d'Alembert betont im „Discours préliminaire" der Enzyklopädie, daß der eigentliche und wesentliche Vorzug des achtzehnten Jahrhunderts vor der vorangehenden Epoche nicht darin bestehe, daß es reicher an Genies, an wahrhaft schöpferischen Geistern sei. Die Natur bleibt sich stets gleich; und so bringen denn auch alle Zeiten große Genies hervor. Aber was vermögen sie, wenn sie zerstreut und ihrer eigenen Einsicht überlassen sind? „Les idées qu'on acquiert par la lecture et par la société sont le germe de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie". Die Lebens- und Gedankenstimmung der Enzyklopädie hat in diesem Wort ihren vielleicht schärfsten und prägnantesten Ausdruck gefunden. Die Gesellschaft ist die Lebensluft, in der die wahre Wissenschaft, die wahre Philosophie und die wahre Kunst allein gedeihen kann. Diese Union will die Enzyklopädie herstellen und sicherstellen; sie faßt zum erstenmal mit vollem Bewußtsein das Wissen als eine soziale Funktion und sie erklärt, daß seine Entwicklung nur auf Grund einer festen sozialen Organisation möglich sei. Auch alle politischen und alle ethischen Bestrebungen müssen hier ihren Grund suchen; nur von dem Wachstum und von der Ausbreitung der geistig-gesellschaftlichen Kultur ist eine Erneuerung des politischen und des sittlichen Daseins zu erhoffen.

An diesem Punkte setzt Rousseaus Kritik und sein radikaler Widerspruch ein. Er wagt es, das Band zu zerschneiden, das hier als unlöslich angesehen wird. Die Einheit, die bisher zwischen dem sittlichen Bewußtsein und dem allgemeinen Kulturbewußtsein naiv und gutgläubig angenommen wurde, wird von ihm als problematisch, als durch und durch fragwürdig erkannt. Und nachdem die Frage einmal als solche begriffen, nachdem sie in voller Schärfe gestellt ist, kann die Antwort nicht länger zweifelhaft sein. Die Harmonie zwischen den ethischen und den theoretischen Idealen der Zeit bricht

in sich zusammen. Rousseau selbst hat in höchster Eindringlichkeit den Augenblick geschildert, in dem sich in ihm selbst dieser Zusammenbruch vollzog. Es ist der Moment, in dem er sich, durch die Preisaufgabe der Akademie von Dijon, vor die Frage gestellt sieht, ob der Fortschritt der Wissenschaft und Künste zur Veredelung der Sitten beigetragen habe. „Wenn jemals etwas einer plötzlichen Inspiration glich" — so sagt er in seinem berühmten Brief an Malesherbes —, „so war es die Bewegung, die mich beim Lesen dieser Frage ergriff. Mit einem Schlage fühlte ich mich von tausend Lichtern geblendet; eine Fülle von Ideen drängte sich mir auf einmal mit solcher Gewalt auf, daß ich in eine unbeschreibliche Unruhe geriet" [1]). Wie in einer plötzlichen Vision sieht Rousseau jetzt jene ungeheuere Kluft vor sich, die den Augen der Zeitgenossen verborgen geblieben war, und an deren Rand sie sich arglos, ohne Ahnung der drohenden Gefahr, bewegten. Das Reich des Wollens trennt sich vom Reich des Wissens. Beide scheiden sich nach ihren Zielen wie nach ihren Wegen. Denn eben in jener geistig-geselligen Kultur, die das achtzehnte Jahrhundert als die Blüte der wahrhaften Humanität betrachtet, sieht Rousseau für sie die schwerste Gefahr. Der Inhalt dieser Kultur, ihre ersten Anfänge und ihr gegenwärtiger Bestand: dies alles sind ihm unzweideutige Belege dafür, daß sie aller echten sittlichen Triebkräfte ermangelt; daß sie auf nichts anderes als auf Macht- und Besitztrieb, auf Ehrgeiz und Eitelkeit gegründet ist. Der Sozialphilosoph muß hier zum Geschichtsphilosophen werden; er muß versuchen, den Wegen nachzugehen, auf welchen die Gesellschaft zu ihrer bisherigen Form gelangt ist, um dadurch die Mächte sichtbar zu machen, von denen sie bewegt wurde und durch die sie nach wie vor beherrscht wird. Aber auch dieser Teil seiner Aufgabe wird von Rousseau keineswegs im bloß-historischen Sinne verstanden und durchgeführt. Wenn er

1) Zweiter Brief an Malesherbes vom 12. Januar 1762.

den geselligen Zustand dem Naturzustand entgegensetzt, und wenn er den Übergang vom einen zum andern schildert, so ist er sich völlig klar darüber, daß es sich hierbei um keine bloße Tatsachenfrage handelt, die durch geschichtliche Argumente und im Rahmen einer geschichtlichen Darstellung entschieden werden kann. In seiner Schilderung des Naturzustandes wie in der des „Sozialvertrags" wird vielmehr das Wort und der Begriff der „Entwicklung" nicht sowohl im empirischen als im logischen und methodischen Sinne verstanden. Rousseau läßt die bürgerliche Gesellschaft vor uns entstehen und erstehen — nicht im Sinne einer epischen Erzählung, sondern im Sinne jener „genetischen Definition", die die Grundmethode der Rechts- und Staatsphilosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ist [1]). Der Prozeß der Gesellschafts b i l d u n g soll vor uns hingestellt werden, weil nur dadurch das Geheimnis ihrer S t r u k t u r aufgedeckt werden kann; weil die Kräfte, die die Gesellschaft im Innersten zusammenhalten, nur in ihrem Wirken sichtbar gemacht werden können. Schon im „Discours sur l'origine de l'inégalité" hat sich Rousseau über diese seine methodische Grundansicht in großer Schärfe und Prägnanz geäußert. Wer vom „Naturzustand" spricht — so betont er schon in der Vorrede der Schrift —, der spricht von einem Zustand der Dinge, der nicht mehr existiert, d e r v i e l l e i c h t n i e m a l s e x i s t i e r t h a t u n d w a h r s c h e i n l i c h n i e e x i s t i e r e n w i r d, und von dem man sich nichtsdestoweniger zutreffende Begriffe machen muß, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen. Rousseau nimmt somit den „Naturzustand" nicht als bloßes Faktum, in dessen Betrachtung er sich versenkt, und das er ersehnt und zurückträumt; er braucht ihn vielmehr als Maßstab und Norm; als den Prüfstein, an dem sich erweisen soll, was in der gegenwärtigen Form der Gesellschaft Wahrheit

1) S. oben S. 339 ff.

und Trug, was innerlich-verpflichtendes Gesetz und was bloße Konvention und Willkür ist. Im Spiegel des Naturzustandes soll der gegenwärtige Staat und die gegenwärtige Gesellschaft ihr eigenes Gesicht erblicken; sie sollen sich selber sehen und sich selber beurteilen lernen.

Wenn dieses Urteil zur Negation und zur Verwerfung der gesamten bisherigen Ordnung führt, so heißt das freilich keineswegs, daß die Ordnung überhaupt aufgegeben, daß die Menschenwelt in ihr erstes Chaos zurückgestürzt werden soll. Von einem solchen theoretischen und praktischen Anarchismus ist Rousseau, der enthusiastische Verkünder des „Gesetzes" und des „Allgemeinwillens", weit entfernt. Auch in bezug auf die geistige Kultur, auch im Hinblick auf Kunst und Wissenschaft, hat er niemals eine derartige Folgerung gezogen. Er hat vielmehr immer wieder erklärt — und dieser Erklärung hätte man Glauben schenken sollen, statt sie anzuzweifeln und sie als bloße Selbsttäuschung abzutun —, daß es ihm bei seinem Angriff auf Kunst und Wissenschaft niemals in den Sinn gekommen sei, auf ihre Mitwirkung im Aufbau der Gesellschaft schlechthin Verzicht zu tun. „In diesen ersten Schriften" — so sagt er von seinen beiden Preisschriften — „galt es die Illusion zu zerstören, die uns mit einer so törichten Bewunderung für die Werkzeuge unseres Unglücks erfüllt, galt es jene trügerische Wertschätzung zu berichtigen, die uns dazu geführt hat, verderbliche Talente mit Ehren zu überhäufen und wohltätige Tugenden zu verachten. Aber die menschliche Natur schreitet nicht zurück, und niemals kann man wieder zu dem Stand der Unschuld und der Gleichheit zurückkehren, wenn man sich einmal von ihm entfernt hat. Man hat den Verfasser dieser Schriften hartnäckig beschuldigt, er wolle die Wissenschaft zerstören, die Künste vernichten und die Menschheit wieder in ihre erste Barbarei versinken lassen; er hat ganz im Gegenteil immer auf die Erhaltung der bestehenden Einrichtungen gedrungen, indem er erklärte, daß ihre Zerstörung die Laster

bestehen lassen und nur die Mittel zu ihrer Linderung und Milderung beseitigen würde; daß sie an Stelle der Korruption nur die zügellose Gewalt setzen würde“ [1]). Dieser Zügellosigkeit, die das Gegenteil und das direkte Widerspiel zur echten Freiheit ist, ist nach Rousseau nur dadurch zu entgehen, daß die gegenwärtige Ordnung, die als trügerisch und willkürlich erkannt ist, zwar aufgehoben, daß das ganze bisherige politisch-soziale Gebäude abgetragen wird — daß aber an seiner Stelle ein anderes festeres errichtet wird, das sich auf einem wirklich sicheren und tragfähigen Grunde erhebt. Diesen Neubau will der „Contrat social“ leisten. Er will den bisherigen Notstaat zum Vernunftstaat umbilden; er will die Gesellschaft, die bisher ein Werk der blinden Notwendigkeit war, zu einem Werk der Freiheit machen. Nicht ein ursprünglicher sittlicher Hang — so hatte der „Discours sur l'inégalité“ zu zeigen gesucht — war es, was den Menschen vom Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand übergehen ließ, und nicht ursprünglich-sittliche Kräfte, nicht der reine Wille und die klare Einsicht sind es, die ihn in ihm erhalten. Der Mensch ist durch ein unerbittliches Fatum, durch den physischen Zwang der äußeren Natur und durch die Macht seiner Affekte und Leidenschaften, der Gesellschaft eher verfallen, als daß er sie frei gewollt und frei gestaltet hätte. Diesen Verfall gilt es aufzuhalten und aufzuheben. Der Mensch soll wieder zu seinem ursprünglichen Zustand und zu seiner ursprünglichen Natur zurückkehren; nicht um in ihr zu verharren, sondern um von diesem Anfangspunkt aus den Weg noch einmal zu durchmessen. Und diesmal soll er nicht der Macht der bloßen Triebe unterliegen, sondern er soll selbst wählen und richten; er soll das Steuer in die Hand nehmen und Weg und Ziel der Fahrt bestimmen. Er muß wissen, wohin es geht und worum es geht: denn mit diesem Wissen erst kann er der Idee des Rechts zu ihrem Siege

1) Rousseau Juge de Jean-Jacques, 3e dialogue.

und zu ihrer endlichen Verwirklichung verhelfen. Wie man sieht, ist dies eine durchaus rationale Forderung: aber es ist der ethische Rationalismus, dem jetzt die Führung und Leitung zusteht und der über den bloß theoretischen Rationalismus das Übergewicht erlangt hat. Ist dieses Übergewicht, ist diese Verteilung der Kräfte einmal sichergestellt, so hindert nichts, daß dem Wissen sein relatives Recht gelassen und daß es in ihm geschützt wird. Das Wissen — das ist die These, die Rousseau vom „Contrat social" an vertritt — ist ohne Gefahr, sofern es sich nicht schlechthin über das Leben erhebt und sich von ihm losreißt, sondern sofern es der Ordnung des Lebens selbst dienen will. Es darf keinen absoluten Primat für sich beanspruchen; denn im Reiche der geistigen Werte ist es der sittliche Wille, dem der Primat zukommt. So muß denn auch in der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft die sichere und klare Gestaltung der Willenswelt dem Aufbau der Welt des Wissens vorangehen. Der Mensch muß erst in sich selbst das feste Gesetz gefunden haben, ehe er nach den Gesetzen der Welt, der äußeren Gegenstände fragt und forscht. Ist dieses erste und dringendste Problem bewältigt, ist der Geist in der Ordnung des staatlich-sozialen Kosmos zur wahrhaften Freiheit durchgedrungen — dann mag er sich auch der Freiheit des Forschens getrost überlassen. Das Wissen wird jetzt nicht mehr dem bloßen „Raffinement" verfallen; es wird den Menschen nicht verweichlichen und erschlaffen. Nur eine falsche ethische Ordnung der Dinge war es, die das Wissen in diese Richtung abgelenkt hat, die es zu einer bloßen intellektuellen Verfeinerung, zu einer Art von geistigem Luxus werden ließ. Es wird von selbst in seine rechte Bahn zurückkehren, wenn diese Hemmung beseitigt ist. Die geistige Freiheit fruchtet dem Menschen nichts ohne die sittliche; diese aber ist nicht zu erlangen ohne eine radikale Umwandlung der gesellschaftlichen Ordnung, die alle Willkür auslöscht und allein der inneren Notwendigkeit des Gesetzes zum Siege verhilft.

So zeigt sich uns gerade in dem Gegensatz, der hier aufbricht, und in dem leidenschaftlichen Kampf, den Rousseau gegen seine Epoche führt, die innere geistige Einheit dieser Epoche in einem neuen Lichte. Denn Rousseau ist auch dort, wo er die Aufklärung bekämpft und überwindet, noch ein echter Sohn der Aufklärung. Auch sein Evangelium des Gefühls tut dem keinen Abbruch; denn in ihm wirken keineswegs bloß-emotionale Faktoren, sondern echte gedankliche und sittliche Grundüberzeugungen mit. Es ist keineswegs die bloße „Empfindsamkeit", sondern es ist eine ethische Kraft und ein neuer ethischer Wille, der sich in Rousseaus „Sentimentalismus" Bahn bricht. Vermöge dieser Grundrichtung vermochte die „Sentimentalität" Rousseaus Geister von völlig verschiedener Prägung zu ergreifen und in ihren Bann zu ziehen —, vermochte sie z. B. in Deutschland auf so durchaus unsentimentale Denker wie Lessing und Kant zu wirken. Nirgends vielleicht zeigt sich die Kraft der Aufklärung und die systematische Geschlossenheit ihres Weltbildes so deutlich, als darin daß sie dem Angriff dieses ihres gefährlichsten Gegners standhielt; daß sie das Eigenste, was ihr allein gehört, gegen ihn zu behaupten vermochte. Rousseau hat die Welt der Aufklärung nicht zerstört; er hat nur den Schwerpunkt dieser Welt an eine andere Stelle gerückt. Durch diese seine gedankliche Leistung hat er wie kein zweiter Denker des achtzehnten Jahrhunderts den Weg zu Kant gebahnt, Kant durfte sich auf Rousseau stützen, und er konnte sich auf ihn berufen, als er daran ging, seine eigene Gedankenwelt systematisch aufzubauen: jene Gedankenwelt, durch die die Aufklärung überwunden wird, in der sie aber zugleich ihre letzte Verklärung und ihre tiefste Rechtfertigung erhält.

Siebentes Kapitel.

Die Grundprobleme der Ästhetik.

I. Das „Zeitalter der Kritik".

Das achtzehnte Jahrhundert liebt es, sich als das „Jahrhundert der Philosophie" zu bezeichnen; aber nicht minder häufig und nicht weniger gern pflegt es sich das „Jahrhundert der Kritik" zu nennen. Beide Namen sind ihm nur verschiedene Ausdrücke ein und desselben Tatbestandes; sie wollen, von verschiedenen Seiten her, die geistige Grundkraft bezeichnen, die die Epoche in sich lebendig fühlt, und der sie ihre eigentlich-entscheidenden gedanklichen Antriebe verdankt. In allen führenden Geistern des Jahrhunderts tritt diese Personalunion zwischen Philosophie und literarisch-ästhetischer Kritik zutage, und bei keinem von ihnen ist sie ein bloßer Zufall, sondern immer und überall liegt ihr eine tiefe und innerlich-notwendige sachliche Union der Probleme selbst zugrunde. Eine nahe Beziehung zwischen den Grundfragen der systematischen Philosophie und den Grundfragen der literarischen Kritik hatte seit jeher bestanden, und seit der Erneuerung des philosophischen Geistes, seit der Renaissance, die eine Renaissance der „Künste und Wissenschaften" sein will, führt diese Beziehung zu einer unmittelbaren und lebendigen Wechselwirkung, zu einem ständigen Geben und Nehmen von beiden Seiten her. Aber die Epoche der Aufklärung geht hier noch einen Schritt weiter; sie faßt die Gemeinschaft, die hier obwaltet, noch in einem anderen

und in einem wesentlich strengeren Sinn. Sie nimmt sie nicht nur in kausaler, sondern in einer ursprünglichen und substantiellen Bedeutung; sie glaubt nicht nur, daß Philosophie und Kritik in ihren mittelbaren Wirkungen zusammenhängen und zusammenstimmen, sondern sie behauptet für beide und sie sucht für beide eine Einheit des Wesens. Aus diesem Gedanken und aus dieser Forderung heraus ist die systematische Ästhetik erwachsen. In ihr durchdringen sich zwei Tendenzen, die von ganz verschiedenen Ansatzpunkten her wirksam sind. Auf der einen Seite wirkt hier das Grundbestreben des Jahrhunderts, das auf den klaren und sicheren Überblick über das Einzelne, auf die formale Vereinheitlichung und auf die strenge logische Konzentration gerichtet ist. Die verschiedenen Fäden, die die literarische Kritik und die ästhetische Reflexion im Laufe der Jahrhunderte angesponnen hatte, sollen zu Einem Gewebe zusammengefaßt werden; der Stoff, den die Poetik, die Rhetorik, die Theorie der bildenden Künste in reicher Fülle darbot, soll endlich geordnet, gegliedert und unter einheitlichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Aber dieses Bedürfnis nach logischer Klärung und logischer Beherrschung bildet nur den ersten Anfang und Ansatz. Von der Problematik der bloßen logischen Form dringt der Gedanke immer weiter vor — und immer deutlicher entfaltet sich aus ihr eine andere und tiefere Problematik des geistigen Gehalts. Im Gehalt der Kunst und im Gehalt der Philosophie wird jetzt eine Zusammengehörigkeit gesucht, wird eine Verwandtschaft behauptet, die zunächst mehr dunkel gefühlt zu werden scheint, als daß sie sich in scharfen und bestimmten Begriffen aussprechen ließe. Aber als die eigentliche und wesentliche Aufgabe der Kritik erscheint es nun eben, diese Schranke zu überwinden. Sie will das *Clair-obscur*, das Hell-Dunkel der „Empfindung" und des „Geschmacks" mit ihrem Strahl durchdringen; sie will beide, ohne sie in ihrem Wesen anzutasten und zu verändern, in das Licht der reinen Erkenntnis rücken.

Denn das achtzehnte Jahrhundert verlangt auch dort, wo es eine Grenze des Begriffs zugesteht, wo es ein „Irrationales" annimmt und anerkennt, ein klares und sicheres Wissen von eben dieser Grenze selbst. Sein tiefster Denker war es, der, am Ende des Jahrhunderts, eben diese Forderung zum eigentlich-konstitutiven Merkmal der Philosophie überhaupt erhob, der in der philosophischen „Vernunft" selbst nichts anderes als ein ursprüngliches und radikales Vermögen der Grenzbestimmung sah. Eine derartige Bestimmung wird in ihrer Notwendigkeit am schärfsten erkannt, wo es sich um die geistige Auseinandersetzung zwischen zwei Gebieten handelt, die in ihrer Struktur nicht nur deutlich verschieden sind, sondern bei denen dieser Unterschied sich bis zur polaren Gegensätzlichkeit zu steigern scheint. Aus dem Bewußtsein einer solchen Polarität ist jene gedankliche Synthese erwachsen, die zur Grundlegung der systematischen Ästhetik im achtzehnten Jahrhundert geführt hat. Aber ehe diese Synthese gewonnen wurde, und ehe sie, im Werke Kants, ihre feste Gestalt annahm, mußte der philosophische Gedanke gewissermaßen eine Reihe von Vorstufen und Vorübungen durchlaufen, vermöge deren er, von verschiedenen Seiten her und unter verschiedenen Gesichtspunkten, die gesuchte Einheit des Entgegengesetzten zu bezeichnen strebte. Der Kampf, der in der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts um die Bestimmung und um die Rangordnung der einzelnen Grundbegriffe geführt wird, spiegelt in all seinen Einzelphasen dieses universelle Bestreben wider. Mag es sich hierbei um den Streit zwischen „Vernunft" und „Einbildungskraft", um den Gegensatz zwischen „Genie" und „Regel", um die Begründung des Schönen auf das „Gefühl" oder auf eine bestimmte Form der Erkenntnis handeln: immer bricht in all diesen Antithesen das gleiche Grundproblem sich Bahn. Es ist, als ob Logik und Ästhetik, als ob die reine Erkenntnis und die künstlerische Anschauung sich wechselseitig aneinander messen mußten, ehe jede von ihnen ihr eigenes

inneres Maß finden und sich in ihrem eigentlichen Sinngesetz verstehen konnte.

Dieser Prozeß ist es, der sich in all den, an sich so mannigfaltigen und divergenten Bemühungen um die Grundlegung der Ästhetik im achtzehnten Jahrhundert, wiedererkennen läßt; und er bildet für sie den latenten Mittelpunkt und den geistigen Brennpunkt. Für die einzelnen Denker, die in dieser Bewegung begriffen sind und die an ihr mitarbeiten, steht das Ziel, dem sie zusteuert, keineswegs von Anfang an fest; und eine streng festgehaltene Linie der Gedankenführung, eine bewußte Hinlenkung auf ein bestimmt-erfaßtes Grundproblem ist in dem Kampf der verschiedenen Richtungen zunächst nirgends erkennbar. Die Fragestellung selbst bleibt vielmehr in ständigem Fluß, und je nach der Wahl des Ausgangspunkts, je nach der Vorherrschaft des psychologischen, des logischen, des ethischen Interesses findet auch ein ständiger Bedeutungswandel der Grundbegriffe und der Grundnormen statt, denen die werdende Wissenschaft der Ästhetik unterstellt wird. Aber zuletzt krystallisiert sich aus all diesen vielfältigen und einander scheinbar widerstreitenden Bewegungen deutlich ein neues Gebilde heraus. Der Logik und der Moralphilosophie, der Naturerkenntnis und der Erkenntnis von der menschlichen Seele, stellt sich jetzt ein neuer Komplex von Fragen *gegenüber*, ohne sich vorerst von ihnen schon klar und sicher abzuscheiden. Er ist mit ihnen allen noch durch tausend Fäden verbunden; aber so wenig der philosophische Gedanke diese Fäden zu zerreißen strebt, so beginnt er sie doch allmählich zu lockern, bis er dazu übergeht, sie, wenn nicht faktisch, so doch im reinen Begriff zu lösen. Aus dieser Lösung, aus diesem geistigen Befreiungsprozeß geht die neue selbständige Gestalt der philosophischen Ästhetik hervor. Auch alles, was, für sich betrachtet, als ein bloßer Abweg und Irrweg innerhalb der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts erscheinen könnte, hat mittelbar an dem Hervorgehen und an der endgültigen

Gewinnung und Bestimmung dieser Gestalt Anteil. Die historische Betrachtung darf keines dieser noch unfertigen, dieser fließenden und flüchtigen Elemente übersehen oder gering schätzen; denn eben in dieser Unfertigkeit stellt sich vielleicht am deutlichsten und unmittelbarsten der Aufbau des philosophischen Bewußtseins von der Kunst vor uns hin und das Gesetz, das dieses Bewußtsein in seiner eigenen Genesis befolgt.

Aber noch ein anderes und tieferes Wunder ist es, das diese Vorgeschichte der systematischen Ästhetik in sich birgt. Denn hier wird nicht nur in strenger methodischer Konsequenz eine neue Disziplin der Philosophie erarbeitet und erobert; sondern am Ende dieser Entwicklung steht auch eine neue Form der künstlerischen Gestaltung selbst. Nicht nur die Kantische Philosophie, sondern auch die Goethische Dichtung bildet ihren geistigen Zielpunkt, auf den sie prophetisch vorausweist. Und die innere Beziehung, die zwischen beiden obwaltet, wird erst in diesem geschichtlichen Zusammenhang und kraft seiner völlig verständlich. Man hat es immer als eine der merkwürdigsten Fügungen der deutschen Geistesgeschichte betrachtet, daß eine solche „prästabilierte Harmonie" in ihr möglich war. W i n d e l b a n d hat von Kants „Kritik der Urteilskraft" gesagt, daß in ihr der Begriff der Goethischen Dichtung gewissermaßen apriori konstruiert werde; daß, was in dieser als Leistung und Tat sich darstelle, in jener aus der reinen Notwendigkeit des philosophischen Denkens begründet und gefordert werde. Diese Einheit von Forderung und Tat, von künstlerischer Gestalt und reflexiver Besinnung wird in der deutschen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts nicht g e s u c h t, nicht künstlich hergestellt und vermittelt; sondern sie resultiert unmittelbar aus der einfachen Begegnung, aus dem dynamischen In- und Miteinander ihrer gestaltenden Grundkräfte. Diese Kräfte sind es, die, als ein notwendiges und immanentes Ergebnis, ebensowohl eine neue Grundform der Philosophie, wie eine

neue Weise und gleichsam eine neue „Dimension" des künstlerischen Schaffensprozesses aus sich hervorgehen lassen. Auch diese Synthese, in der sich die Kultur des achtzehnten Jahrhunderts abschließt, und in der sie zu ihrer höchsten Vollendung gelangt, ist ganz und gar das Werk der stetigen, geduldig Schritt für Schritt fortschreitenden Arbeit, die dieses Jahrhundert geleistet hat. Zu den wesentlichen und unvergänglichen Ruhmestiteln der Epoche der Aufklärung gehört es, daß sie diese Arbeit vollzogen, daß sie in einer Vollkommenheit, wie kaum jemals zuvor, das Kritische mit dem Produktiven verbunden, und das eine unmittelbar in das andere übergeführt und umgesetzt hat.

II. Die klassizistische Ästhetik und das Problem der Objektivität des Schönen.

Das neue Ideal der Erkenntnis, das Descartes seiner Philosophie voranstellt, erhebt den Anspruch, nicht nur alle Teile des Wissens, sondern auch alle Seiten und Momente des Könnens in sich zu befassen. Nicht nur die Wissenschaften im engeren Sinne des Wortes, nicht nur die Logik, die Mathematik, die Physik und die Psychologie sollen durch dasselbe eine neue Richtung und Bestimmung erfahren, sondern auch die Kunst wird jetzt der gleichen strengen Forderung unterworfen. Auch sie soll an der „Vernunft" gemessen und an ihren Regeln geprüft werden: denn nur aus einer derartigen Prüfung läßt sich erkennen, ob sich in ihr ein echter, ein bleibender und wesentlicher Gehalt birgt. Ein solcher Gehalt kommt nicht den flüchtigen Regungen des Gefallens zu, das die Werke der Kunst in uns erwecken. Er muß, sofern er sich überhaupt behaupten und verfechten läßt, auf einem anderen, festeren Fundament gegründet werden; er muß von der schrankenlosen Variabilität des bloßen Wohlgefallens oder Mißfallens befreit und als ein in sich Beständiges und Notwendiges begriffen werden. Descartes selbst hat seiner Philo-

sophie keine systematische Ästhetik eingefügt; aber in der Anlage seines philosophischen Gesamtwerkes liegt bereits der gedankliche Entwurf zu ihr beschlossen. Denn die unbedingte Einheit, in der er das Wesen des Wissens bestehen läßt, und die nach ihm all seine willkürlichen und konventionellen Trennungen überwinden soll, wird von Descartes auch auf das Reich der Kunst ausgedehnt. Er zögert nicht, seinen Gedanken der „*sapientia universalis*" so weit zu spannen, daß er, als allgemeingültiges geistiges Postulat, sich auch auf die Kunst als Ganzes und auf alle ihre Besonderungen erstreckt. Wenn Descartes, in den „*Regulae ad directionem ingenii*", das Ideal der „*Mathesis universalis*" zuerst in voller Klarheit und Schärfe zeichnet, so stellt er, hierin an die mittelalterliche Tradition anknüpfend, unter eben dieses Ideal nicht nur die Geometrie und die Arithmetik, nicht nur die Optik und die Astronomie, sondern auch die Musik. Und je weiter der Geist des Cartesianismus vordrang, und je entschiedener und selbstbewußter er sich behauptete, um so energischer wird das neue Gesetz auch im Bereich der ästhetischen Theorie verkündet. Denn falls diese sich als Theorie behaupten und rechtfertigen will, falls sie mehr als ein buntes Konglomerat empirischer Beobachtungen und aufs Geratewohl zusammengeraffter Regeln sein will, so muß sie den reinen Charakter und das Grundgebot der Theorie als solcher in sich verwirklichen und zur reinen Ausprägung bringen. Sie darf sich nicht von der Verschiedenheit der Gegenstände leiten und durch sie verwirren lassen, sondern sie muß das Wesen des künstlerischen Prozesses und das Wesen des künstlerischen Urteils in seiner Einheit und seiner eigentümlichen Ganzheit erfassen. Eine solche Ganzheit wird uns, im Kreis der Künste wie in dem der Wissenschaften, nur dort zuteil, wo es uns gelingt, all die mannigfaltigen und scheinbar-heterogenen Erscheinungsformen ein und demselben Prinzip zu unterwerfen und sie aus ihm zu bestimmen und abzuleiten. Der Weg, den die Ästhetik des siebzehnten und

achtzehnten Jahrhunderts eingeschlagen hat, war damit ein für allemal vorgezeichnet. Er beruht auf dem Gedanken, daß, wie die Natur in all ihren Gestaltungen bestimmten Prinzipien untersteht, und wie die höchste Aufgabe ihrer Erkenntnis darin besteht, dieser Prinzipien habhaft zu werden und sie klar und sicher auszusprechen, so auch die Nebenbuhlerin der Natur, die Kunst, die gleiche innere Bindung aufweist. Wie es universelle und unverbrüchliche Gesetze der Natur gibt, so muß es Gesetze von derselben Art und von der gleichen Dignität auch für die „Nachahmung der Natur" geben. Und schließlich müssen sich all diese Teilgesetze einem einzigen und einfachen Grundsatz, einem Axiom der Nachahmung überhaupt, einfügen und unterordnen lassen. Batteux hat diese Grundüberzeugung schon im Titel seines Hauptwerks ausgesprochen. „Les beaux arts réduits à un même principe" — so lautet dieser Titel, und in ihm scheint sich die Erfüllung des gesamten methodischen Strebens im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert zu verkünden. Das große Beispiel Newtons drängt sich auch hier auf: der Ordnung des physischen Universums, die sich in diesem vollzogen hatte, sollte die Ordnung des geistigen, des ethischen und ästhetischen Universums, folgen. Wie Kant in Rousseau den Newton der sittlichen Welt sah, so ersehnte und forderte die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts einen Newton der Kunst. Und diese Forderung schien nicht mehr überschwenglich oder chimärisch, seit in Boileau der „Gesetzgeber des Parnass" erschienen war. Sein Werk schien endlich die Ästhetik zum Rang einer strengen Wissenschaft zu erheben, indem es an Stelle bloß abstrakter Postulate die konkrete Durchführung und die besondere Ausführung setzte. Der Parallelismus der Künste und Wissenschaften, der eine der Grundthesen des französischen Klassizismus bildet, schien jetzt durch die Tat erprobt und bestätigt. Schon vor Boileau wird dieser Parallelismus aus der gemeinsamen Abstammung von der schlechthin-einheitlichen und

schlechthin-souveränen Kraft der „Vernunft" erklärt. Diese Kraft kennt keinen Kompromiß und sie duldet keine Abschwächung. Wer sie nicht ganz und ungeteilt anerkennt und sich ihrer Führung ohne Rückhalt anvertraut, der verleugnet und vernichtet ihr eigentliches Wesen. „En tout ce qui dépend de la raison et du sens commun, comme sont les règles du théâtre" — so sagt d'Aubignac in seiner „Pratique du théâtre" vom Jahre 1769, fünf Jahre vor dem Erscheinen von Boileaus „Art Poétique", — „la licence est un crime qui n'est jamais permis". Damit ist die „poetische Lizenz" ebensosehr wie die wissenschaftliche verworfen und gerichtet. „Les arts ont cela de commun avec les sciences" — so beginnt Le Bossu seine Abhandlung über das Epos — „qu'ils sont comme eux fondés sur la raison, et que l'on doit s'y laisser conduire par les lumières que la nature nous a données" [1]). Damit rückt auch der Naturbegriff der klassizistischen Ästhetik erst in sein rechtes Licht. Denn wie in der Behauptung und Verteidigung der „natürlichen Sittlichkeit" oder der „natürlichen Religion", so hat auch im Bereich der ästhetischen Theorien der Naturbegriff ursprünglich nicht sowohl eine dinglich-substantielle als vielmehr eine funktionale Bedeutung. Die Norm und das Vorbild, das er aufstellt, liegt nicht unmittelbar in einem bestimmten Kreis von Gegenständen, als vielmehr in der freien und sicheren Ausübung bestimmter Erkenntniskräfte. Die „Natur" kann auch hier zum Synonym der „Vernunft" werden [2]); ihr entspringt alles und ihr gehört alles zu, was nicht der flüchtigen Eingebung des Augenblicks, was nicht der Laune oder Willkür entspringt, sondern auf ewige eherne große Gesetze gegründet ist. Dieser Grund ist der gleiche, für das was wir „Schönheit"

1) Le Bossu, Traité du poème épique 1675; Näheres über die Theorien d'Aubignacs und Le Bossus s. bei Heinrich von Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttgart 1886, S. 25 ff., 64 ff.

2) Vgl. oben S. 323 ff.

und für das, was wir „Wahrheit" nennen. Gehen wir bis in diese letzte Urschicht der gesetzlichen Gestaltung überhaupt zurück, so schwindet jeder Schein einer Sonder- und Ausnahmestellung des Schönen. Die „Ausnahme" kann, als Negation des Gesetzes, so wenig schön sein, wie sie wahr ist: „*rien n'est beau que le vrai*". Wahrheit und Schönheit, Vernunft und Natur sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache: für ein und dieselbe unverbrüchliche Ordnung des Seins, die sich uns von verschiedenen Seiten her in der Naturerkenntnis, wie im Kunstwerk enthüllt. Der Künstler kann mit den Geschöpfen der Natur nicht wetteifern und er kann seinen Gebilden kein wahres Leben einhauchen, wenn er sich nicht mit den Gesetzen dieser Ordnung bekannt gemacht, und wenn er sich nicht ganz mit ihnen durchdrungen hat. Die Grundüberzeugung, die hier überall lebendig ist, faßt sich in einem Lehrgedicht M. J. Chéniers wie in einem Brennpunkt zusammen:

„C'est le bon sens, la raison qui fait tout:
Vertu, génie, esprit, talent et goût.
Qu'est-ce vertu? raison mise en pratique;
Talent? raison produite avec éclat;
Esprit? raison qui finement s'exprime.
Le goût n'est rien qu'un bon sens délicat,
Et le génie est la raison sublime."

Aber diese Reduktion des „Genies" und des „Geschmacks" auf den „*bon sens*" wird freilich verkannt, wenn man in ihr nur eine Lobpreisung und Verherrlichung des „gemeinen Menschenverstandes" sieht. Mit einer derartigen Philosophie des „*common sense*" hat die Theorie des französischen Klassizismus nichts zu tun; denn sie appelliert nicht an den alltäglichen und trivialen Verstandesgebrauch, sondern an die höchsten Kräfte der wissenschaftlichen Vernunft. Gleich der Mathematik und der Physik des achtzehnten Jahrhunderts richtet sie das strenge Ideal der Exaktheit auf; und für ihre Forderung der Allgemeinheit bildet diese Exaktheit das notwendige

Korrelat und die unentbehrliche Voraussetzung. Abermals stellt sich hierin eine durchgehende Harmonie, ja eine völlige Koinzidenz zwischen den wissenschaftlichen und den künstlerischen Idealen der Epoche dar. Denn auch hier will die ästhetische Theorie nur dem gleichen Weg folgen, den die Mathematik und die Physik beschritten, und den sie bis zu Ende durchmessen hatte. Descartes hatte alles Wissen von der Natur auf die reine Geometrie gegründet; und er schien damit der rein-anschaulichen Erkenntnis einen neuen Triumph bereitet zu haben. Denn alles Sein muß, gemäß seiner Lehre, um klar und deutlich gedacht, um in reinen Begriffen erfaßt werden zu können, zuvor auf die Gesetze des räumlichen Anschauens zurückgeführt, muß in ein „figürliches" Sein verwandelt werden. Diese Art der figurativen Gestaltung und Repräsentation wird von Descartes in den „Regulae ad directionem ingenii" ausdrücklich als eine Grundmethode aller Erkenntnis gelehrt. Aber nur scheinbar war damit ein Primat der Anschauung vor dem reinen Denken behauptet und begründet. Denn Descartes fügt sogleich hinzu, daß der reine Anschauungscharakter zwar zum Wesen der geometrischen Gebilde, aber daß er keineswegs zum Wesen der geometrischen Methode gehöre. Was diese Methode betrifft, so geht sein höchstes Bestreben dahin, sie aus der Enge der Anschauung zu befreien und sie von den Schranken der „Imagination" unabhängig zu machen. Aus diesem philosophischen Bestreben ist die analytische Geometrie erwachsen; und ihre eigentliche und wesentliche Leistung besteht darin, daß sie ein Verfahren entdeckt, kraft dessen alle anschaulichen Beziehungen zwischen den Figuren sich in exakten Zahlverhältnissen darstellen und gemäß ihnen erschöpfend bestimmen lassen. So wird von Descartes die „Materie" auf die „Ausdehnung", der physikalische Körper auf den reinen Raum zurückgeführt; aber dieser selbst unterliegt, in der Art seiner Erkenntnis, nicht den Bedingungen der Sinnlichkeit und der „Einbildungskraft", sondern den Bedingungen des reinen

Verstandes, den Bedingungen der Logik und der Arithmetik[1]). Diese Kritik der Sinnlichkeit und diese Kritik der Imagination, die von Descartes angebahnt worden war, wird sodann von Malebranche fortgeführt und erweitert. Der gesamte erste Teil seines Hauptwerkes, der „Recherche de la vérité" ist dieser Aufgabe gewidmet. Die Einbildungskraft erscheint auch hier nicht sowohl als ein Weg zur Wahrheit, als vielmehr als der Quell aller Täuschungen, denen der menschliche Geist nicht nur im Bereich der Naturerkenntnis, sondern auch im Gebiet der sittlichen und der metaphysischen Erkenntnis unterliegt. Sie in Bann zu halten, sie zu zügeln und bewußt zu regeln, bildet das höchste und wesentliche Ziel aller philosophischen Kritik. Zwar kann auf ihre Mithilfe nicht schlechthin verzichtet werden; denn der erste Anreiz zur Erkenntnis geht von ihr aus und ihr Anfang liegt in ihr beschlossen. Aber der schwerste Irrtum und der gefährlichste Irrweg der Erkenntnis, vor dem die Kritik sie zu bewahren hat, besteht in der Verwechslung dieses Anfangs der Erkenntnis mit ihrem Ende, mit ihrem eigentlichen Sinn und Telos. Ihr Ziel kann nur erreicht werden, wenn sie ihren Beginn hinter sich läßt, wenn sie ihn mit klarem logischem Bewußtsein überschreitet. Die reine Anschauung selbst ist einer solchen Überschreitung, einer derartigen „Transzendenz" fähig und bedürftig: denn auch hier führt der Weg von der sinnlichen Ausdehnung, wie sie sich uns an den physischen Objekten zeigt, zu jener „intelligiblen Ausdehnung", die allein eine strenge Wissenschaft der Mathematik zu begründen vermag[2]). Und im Medium dieser intelligiblen Ausdehnung müssen wir auch die

1) Vgl. Descartes an Marsenne, Juli 1641: „Toute cette science que l'on pourroit peut-estre croire la plus soûmise à nostre imagination, parce qu'elle ne considere que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de nostre esprit; ce que sçavent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie." Oeuvr., ed. Adam-Tannery, III, 395.

2) Vgl. oben S. 127 ff.

Körperwelt betrachten, wenn wir sie der Erkenntnis zugänglich machen und wenn wir sie wahrhaft mit dem Licht der Vernunft durchdringen wollen. In diesem Lichte gesehen fallen alle bloß-sinnlichen Eigenschaften und Merkmale von ihr ab; sie werden aus dem Bereich der Wahrheit in den Bereich des subjektiven Scheins verwiesen. Was als die eigentliche und wahre Natur des Gegenstandes zurückbleibt, das ist nicht das, als was er sich der direkten Anschauung, dem unmittelbaren Anblick darbietet; es sind vielmehr bestimmte reine B e z i e h u n g e n (rapports), die er in sich ausdrückt und die sich auf exakte und universelle Regeln bringen lassen. Diese Regeln, die nicht sowohl von einzelnen Gegenständen, als vielmehr von allgemeinen Relationen und Proportionen handeln, stellen daher das Grundgerüst für alles Sein dar: die Norm, von der es nicht abweichen und die es nicht aufgeben kann, ohne eben damit seinen eigentlichen Charakter a l s Sein, als objektive Wahrheit zu verlieren.

Die klassizistische Ästhetik ist dieser Natur-Theorie und dieser mathematischen Theorie Zug für Zug nachgebildet. Sie stand freilich in der Durchführung ihres Grundgedankens vor einer neuen und schwierigeren Aufgabe: denn bei aller Einschränkung und Disziplinierung, die die „Einbildungskraft" im Gebiet der reinen Erkenntnis erfahren hatte, mußte es als ein fragwürdiges und paradoxes Beginnen erscheinen, sie von der Schwelle der Kunstlehre zu verweisen. Denn kommt nicht eine solche Verweisung einer wirklichen Vernichtung der Kunst gleich, muß nicht hier ein derartiger Wandel in der Methodik der Betrachtung den Gegenstand der Betrachtung selbst aufheben und ihn um seinen eigentlichen Sinn bringen? In der Tat ist denn auch die Theorie des Klassizismus, so sehr sie die B e g r ü n d u n g der Kunst auf die Einbildungskraft ablehnt, für die Eigentümlichkeit der Phantasie keineswegs blind gewesen und für ihren Reiz und Zauber keineswegs unempfänglich geblieben. Schon die Tradition, schon die Verehrung der Antike mußte ihr hier

von Anfang an bestimmte Grenzen setzen. Diese Tradition forderte, für die Vollendung des Kunstwerks, die Verbindung der strengen Kunst-Übung mit einer ursprünglichen Anlage, mit einem „Ingenium", das nicht erworben werden kann, sondern, als Geschenk der Natur, von Anfang an vorhanden und wirksam sein muß. „Ego nec studium sine divite vena Nec rude quid possit, video ingenium: alterius sic Altera poscit opem res et conjurat amice." Mit einer Paraphrase dieser Horazischen Worte leitet auch Boileau seine „Art poétique" ein:

„C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur:
S'il ne sent point du ciel l'influence secrète,
Si son astre en naissant ne l'a formé poëte,
Dans son génie étroit il est toujours captif,
Pour lui Phébus est sourd, et Pégase est rétif."

So bleibt auch hier das Wort in Kraft, daß der echte Dichter geboren werden muß: aber was vom P o e t e n gilt, das gilt freilich nicht im vollen Sinne von der P o e s i e. Denn ein anderes ist der I m p u l s, der den Prozeß des Schaffens einleitet und der ihn ständig erhält und beflügelt, — ein anderes das W e r k, das sich aus ihm gestaltet. Wenn dieses Werk seinen Namen verdienen, wenn es ein selbständiges Gebilde sein soll, das objektive Wahrheit und Vollkommenheit besitzt, so muß es sich von den bloß-subjektiven Kräften, die für sein W e r d e n unerläßlich waren, in seinem reinen S e i n, in seinem Bestand loslösen. Hier dürfen und hier sollen alle Brücken, die in die Welt der bloßen „Phantasie" zurückweisen, abgebrochen werden; denn das Gesetz, dem das Kunstwerk als solches untersteht, ist kein der Phantasie entnommenes und durch sie erzeugtes, sondern ein reines Sachgesetz, das der Künstler nicht zu erfinden, sondern das er nur zu finden, das er der Natur der Dinge zu entnehmen hat. Als Inbegriff solcher Sachgesetze faßt Boileau die „Vernunft": und in diesem Sinne gebietet er dem Poeten, sie zu

lieben. Der Dichter soll keinen äußeren Prunk und keinen falschen Schmuck suchen; er soll sich mit dem begnügen, was der Gegenstand selbst ihm entgegenbringt; er soll ihn in seiner einfachen Wahrheit nehmen und er darf gewiß sein, damit auch dem höchsten Gebot der Schönheit Genüge geleistet zu haben. Denn auch zur Schönheit läßt sich nur auf dem Wege der Wahrheit vordringen: und dieser Weg verlangt, daß wir nicht bei der bloßen Außenseite der Dinge, bei ihrem Eindruck auf unsere Sinne und unser Gefühl, stehen bleiben, sondern daß wir „Wesen" und „Schein" aufs schärfste voneinander absondern. Wie der Naturgegenstand nicht als das, was er ist, erkannt werden kann, wenn wir nicht unter den Phänomenen, die sich uns ständig zudrängen, eine strenge Auslese treffen, — wenn wir nicht zwischen dem Wandelbaren und Beständigen, zwischen dem Zufälligen und Notwendigen, zwischen dem, was nur für uns gilt und dem, was in der Sache selbst gegründet ist, unterscheiden, so gilt das gleiche auch für den Gegenstand der Kunst. Auch er ist uns nicht schlechthin gegeben und bekannt; auch er muß, durch einen derartigen Prozeß der Auswahl, erst bestimmt und durch ihn erobert werden. Die klassizistische Ästhetik hat sich nur bei den unselbständigen Nachahmern, nicht bei ihren eigentlichen geistigen Urhebern, auf den Irrweg verlocken lassen, bestimmte Regeln zur Herstellung von Kunstwerken aufstellen zu wollen; aber sie erhebt allerdings den Anspruch, diesen Auswahlprozeß zu lenken, ihn zu normieren und an festen Maßstäben zu kontrollieren. Sie behauptet nicht, unmittelbar die künstlerische Wahrheit lehren zu können; aber sie glaubt, dem Irrtum wehren und Kriterien des Irrtums aufstellen zu können. Auch hierin erweist sie sich der Cartesischen Erkenntnislehre verwandt, die von dem methodischen Grundsatz geleitet war, daß wir zur philosophischen Gewißheit nicht anders denn auf einem mittelbaren Wege: durch die Einsicht in die verschiedenen Quellen des Irrtums und durch ihre Überwindung und Ausschaltung gelangen

können. In diesem Sinne fällt für Boileau die Schönheit des poetischen Ausdrucks mit seiner „Richtigkeit" zusammen: und diese „Richtigkeit" wird zu einem Zentralbegriff seiner gesamten Ästhetik. Er bekämpft ebenso den burlesken, wie den preziösen und pointierten Stil, weil sie beide, in verschiedenen Richtungen, von diesem Ideal abweichen. Und das höchste, ja einzige Lob, das er für seine eigene Dichtung in Anspruch nehmen will, besteht darin, daß sie dieser Grundnorm stets treu geblieben ist; daß sie nicht durch bloß äußere Reize, sondern durch die schlichte Klarheit des Gedankengehalts und durch die Sparsamkeit und sorgfältige Wahl der Ausdrucksmittel auf den Leser wirke:

„Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.
Il doit régner par-tout, et même dans la fable;
De toute fiction l'adroite fausseté
Ne tend qu'à faire aux yeux briller la vérité.

Sais-tu pourquoi mes vers sont lus dans les provinces?
Sont recherchés du peuple, et reçus chez les princes?
Ce n'est pas que leurs sons, agréables, nombreux,
Soient toujours à l'oreille également heureux;
Qu'en plus d'un lieu le sens n'y gêne la mesure
Et qu'un mot quelquefois n'y brave la césure:
Mais c'est qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur,
Par-tout se montre aux yeux, et va saisir le cœur;
Que le bien et le mal y sont prisés au juste;
Que jamais un faquin n'y tint un rang auguste;
Et que mon cœur, toujours conduisant mon esprit,
Ne dit rien aux lecteurs, qu'à soi-même il n'ait dit.
Ma pensée au grand jour par-tout s'offre et s'expose
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose" [1]).

Auch die systematische Grund- und Kernfrage der klassizistischen Ästhetik, auch die Frage nach dem Verhältnis des „Allgemeinen" und des „Besonderen", der Regel und des Einzelfalls, rückt erst von hier aus in ihr rechtes Licht. Immer

1) Boileau, Épitre IX, Oeuvr. avec un commentaire de Saint-Surin, Paris 1821, T. II, 111 ff.

wieder ist gegen die klassizistische Ästhetik der Vorwurf erhoben worden, daß ihr jeglicher Sinn für das Individuelle mangle, daß sie alle Wahrheit und alle Schönheit im Generellen suche und beide im bloß-Abstrakten aufgehen lasse. Taine, der diese Ansicht verficht, macht sie zum Ausgangspunkt einer Kritik, die nicht nur die Ästhetik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts treffen will, sondern die auch den gesamten Geist des Klassizismus verneint, — die ihm seinen erborgten Glanz rauben und ihn in seiner Ohnmacht und Blöße darstellen will. Die unbefangene historische Betrachtung und Würdigung aber wird hier vielmehr den entgegengesetzten Weg einschlagen müssen. Statt die Ästhetik des Klassizismus dazu zu benutzen, um an ihr die Mängel und die innere Schwäche des „klassischen Geistes" zu erweisen, wird sie diesen Geist vielmehr an seiner stärksten Stelle aufsuchen und sich bemühen, ihn aus seinen höchsten, aus seinen eigentlich zentralen Leistungen zu verstehen und zu deuten. Abermals drängt sich hier der Parallelismus zwischen der Gestaltung der Ästhetik und der Entwicklung auf, die die Logik und die Mathematik im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert erfahren hat. Descartes sieht den eigentlich-entscheidenden Fortschritt, den er über die geometrische Methodik der Alten hinaus erreicht hat, darin, daß er als Erster der Geometrie zu ihrer wirklichen logischen Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit verholfen habe. Auch die antike Geometrie ist freilich eine unvergleichliche Schule des Geistes; aber sie kann — wie der „Discours de la Méthode" ausführt — den Geist nicht schärfen, ohne zugleich die Einbildungskraft ständig zu beschäftigen und sie zuletzt, in dieser Beschäftigung mit den verschiedenartigsten Einzelgestalten und Einzelproblemen, zu ermüden. Immer wieder muß sich hier die Untersuchung in die Betrachtung der Sonderfälle verlieren; und sie muß für je eine bestimmte Gruppe dieser Sonderfälle je einen eigenen Beweis suchen und führen. Dieser Einschränkung will die neue Analysis

Descartes' ein Ende bereiten: sie enthält universelle Regeln und sie entwickelt schlechthin-allgemeingültige Methoden, in denen die Behandlung jedes Sonderfalls beschlossen liegt und durch die sie a priori bestimmt wird. Und ein weiterer entscheidender Fortschritt in der gleichen Richtung war erzielt, als die Mathematik den Fortgang von Descartes' analytischer Geometrie zur Leibnizschen Infinitesimalrechnung und zu Newtons Fluxionsrechnung vollzog. Denn von einer neuen Seite her wird hier die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere aufgerichtet und fest begründet. Der Differentialquotient für eine bestimmte Funktion stellt uns das „Wesen" dieser Funktion, stellt uns den gesamten Verlauf der ihr zugehörigen Kurve in voller Schärfe und in höchster gedanklicher Prägnanz dar. Alle Einzelheiten, die die Anschauung an dieser Kurve zu entdecken vermag, sind hier auf einen einzigen begrifflichen Ausdruck zusammengezogen und in ihm, wie in einem logischen Brennpunkt, vereint. Aus der Formel, die die Analysis des Unendlichen uns in die Hand gibt, können wir unmittelbar alle Eigenschaften der Kurve ablesen und alle ihre Bestimmungen streng deduktiv ableiten. Die Anschauung als solche vermag zu dieser Form der Einheitsbildung nicht vorzudringen. Wenn sie sich einen bestimmten geometrischen Begriff, wie z. B. den Begriff der Ellipse vergegenwärtigen will, so bleibt ihr nichts übrig, als die Mannigfaltigkeit seiner möglichen Gestaltungen zu durchlaufen und miteinander zu vergleichen. Aus dieser Vergleichung schält sich schließlich ein bestimmtes „Bild" der Ellipse heraus, das aber weit davon entfernt ist, ein wahrhaft-Einheitliches und ein wahrhaft-Einfaches zu sein. Denn dem bloßen „Ansehen", dem anschaulichen Habitus nach bleiben die einzelnen Klassen der Ellipsen scharf geschieden. Es gibt Ellipsen, die sich der Kreisgestalt nähern; es gibt andere, langgezogene und schmale, die weit von ihr abweichen, und die, unter dem Gesichtspunkt der rein anschaulichen Figuration, einen scharfen Kontrast zu ihr bilden. Der geome-

trische Begriff aber, wie ihn die Analysis aufstellt und entwickelt, erklärt alle diese Differenzen als irrelevant, als nicht zur „Natur" der Ellipse gehörig. Denn für ihn ist diese Natur nicht in den mannigfaltigen und unabsehbar-vielen anschaulichen Besonderungen der elliptischen Gestalt gegeben, sondern ihm liegt sie in einem universellen Bildungsgesetz: und dieses Gesetz ist es, das er in der Gleichung der Ellipse in exakter Form vor uns hinstellt. Hier erst erfaßt der mathematische Gedanke die wahre „Einheit in der Mannigfaltigkeit". Er will damit die Mannigfaltigkeit als solche keineswegs leugnen und verleugnen; er will sie vielmehr verstehen und begründen. Die Funktionsformel in ihrer allgemeinen Form enthält freilich nur die universelle Regel, nach der sich die Abhängigkeit der Variablen voneinander bestimmt; aber es ist jederzeit möglich, von ihr auf irgendeine besondere Gestalt zurückzugreifen, die, als besondere, durch bestimmte Einzelgrößen, durch ihre individuellen Konstanten bezeichnet wird. Jede Bestimmung dieser Größen — z. B. je eine bestimmte Länge, die wir der großen und der kleinen Achse der Ellipse geben — führt zu einem neuen Einzelfall; aber alle diese Einzelfälle „sind" insofern dasselbe, als sie für den Geometer ein und dasselbe bedeuten. Es ist der gleiche geometrische Sinn, es ist das identische Sein und die identische Wahrheit der Ellipse, die sich uns in der bunten Fülle der Sondergestalten verbirgt, und die durch die analytische Formel in ihrer eigentlichen Wesenheit bezeichnet und gewissermaßen enthüllt wird.

Dieser mathematischen „Einheit in der Mannigfaltigkeit" ist jene ästhetische „Einheit in der Mannigfaltigkeit" nachgebildet, die die klassizistische Theorie fordert. Es ist ein Mißverständnis, wenn man glaubt, daß das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit als solches dem Geiste des Klassizismus zuwider sei, und daß sich in diesem Prinzip der Gegensatz zum Klassizismus am wirksamsten ausdrücke [1]). Denn auch

1) So urteilt z. B. Alfred Baeumler, Kants Kritik der Urteils-

im Bereich der Kunst handelt es sich für den klassischen Geist nicht um die bloße Negation der Vielheit, um ihre Aufhebung und Auslöschung, sondern um ihre Gestaltung, um ihre positive Beherrschung und Bindung. Boileau strebt in der „Art Poétique" nach einer allgemeinen Theorie der Dichtungsarten, wie der Geometer nach einer allgemeinen Theorie der Kurven strebt. Er will, aus der Fülle des Wirklich-Vorhandenen, das „Mögliche" herauspräparieren, wie der Mathematiker den Kreis, die Ellipse, die Parabel in ihrer „Möglichkeit", d. h. in dem konstruktiven Gesetz, das ihnen zugrunde liegt, erkennen will. Die Tragödie und die Komödie, die Elegie und das Epos, die Satire und das Epigramm: sie alle haben ihr eigenes, fest-bestimmtes Formgesetz, über das sich keine einzelne Schöpfung hinwegsetzen darf, und aus dem sie nicht herausfallen kann, ohne damit gegen die „Natur" selbst zu verstoßen und den Anspruch auf künstlerische Wahrheit zu verlieren. Boileau sucht diese impliziten, im Wesen der einzelnen poetischen Gattungen begründeten Gesetze, die die Kunstübung seit jeher unbewußt befolgt hat, zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; er will sie explizit aussprechen und formulieren, wie die mathematische Analysis eine derartige Formulierung, eine Aussprache des eigentlichen Gehalts und der Grundstruktur, für die verschiedenen Klassen der Figuren ermöglicht. Demgemäß ist ihm die Gattung selbst nicht ein Etwas, das vom Künstler zu erzeugen wäre, noch ein Medium und ein Instrument der Gestaltung, das er ergreift und mit dem er frei schalten darf. Sie ist vielmehr als solche vorgegeben und in sich gebunden. Die Arten

kraft, ihre Geschichte und Systematik, Halle 1923, I, 43. — Irrig ist es auch, wenn Baeumler sagt, daß Crousaz in seinem Traité du beau (1715) wohl der Erste gewesen sei, der die Formel: *„variété réduite à quelque unité"* in ästhetischem Zusammenhange gebraucht habe. Der philosophische Sinn dieser Formel ist bei Leibniz eingehend entwickelt und, mit ausdrücklicher Beziehung auf die ästhetischen Probleme, systematisch begründet worden. Vgl. Leibniz' Schrift „Von der Weisheit", oben S. 162 f.

und Gattungen der Kunst verhalten sich hierin nicht anders wie die der Naturdinge; sie haben gleich ihnen ihre Unveränderlichkeit, ihre Beständigkeit, ihre spezifische Gestalt und ihre spezifische Bestimmung, der sich nichts hinzufügen und von der sich nichts abdingen läßt. Nicht der Ästhetiker ist also der Gesetzgeber der Kunst; so wenig wie der Mathematiker und der Physiker der Gesetzgeber der Natur ist. Beide befehlen und normieren nicht: sie stellen nur fest, was „ist". Und es ist keine Schranke für das Genie, wenn man es an dieses Sein bindet und gewissermaßen auf dasselbe verpflichtet; denn nur dadurch wird es vor Willkür geschützt und zur wahren, zur einzig-möglichen Form der künstlerischen Freiheit erhoben. Auch dem Genie sind, von seiten der künstlerischen Gegenstände, wie von seiten der künstlerischen Gattungen, bestimmte unübersteigliche Grenzen gesetzt. Denn keineswegs läßt sich jeder Gegenstand in jeder Gattung behandeln; sondern die Form der Gattung vollzieht rein durch sich selbst eine bestimmte Auswahl; sie grenzt den Stoffkreis ab, wie sie eine bestimmte Art der Behandlung, als die ihr allein gemäße, fordert. Die Freiheit der Bewegung muß demnach in einer anderen Richtung gesucht werden: sie bezieht sich nicht auf die Inhalte als solche, die in weitem Maße festgelegt und präformiert sind, sondern auf ihren Ausdruck und ihre Darstellung. Dieser Ausdruck ist es, in dem sich das, was man gemeinhin „Originalität" nennt, allein bekunden kann [1]). Hier kann und hier soll der Künstler seine individuelle Kraft bezeugen; und von allen verschiedenen Ausdrücken ein und desselben Gegenstands wird der echte Künstler immer dem den Vorzug geben, der die anderen an Sicherheit und Treue, an Klarheit und an Prägnanz über-

1) Zu dieser Beschränkung der „Originalität" auf die Neuheit des „Ausdrucks" in der klassizistischen Ästhetik vgl. z. B. die Darstellung von Gustave Lanson, Boileau, Paris 1892, bes. S. 131 ff.: „l'artiste a toujours à créer une forme, la plus vraie, la plus expressive, la plus belle enfin qui se pourra."

trifft. Auch hier wird er nicht nach Neuheit um jeden Preis und um ihrer selbst willen streben; sondern er wird nur dasjenige Neue suchen, das der Forderung der Einfachheit, der Knappheit und der schlagenden Kürze des Ausdrucks in einem bisher nicht erreichten Maße gerecht wird. Ein neuer Gedanke — so erklärt Boileau einmal — ist keineswegs ein solcher, der niemals zuvor gedacht worden ist: „c'est au contraire une pensée qui a dû venir à tout le monde et que quelqu'un s'avise le premier d'exprimer". Aber darin liegt freilich unmittelbar eine weitere Einschränkung. Denn wenn einmal diese völlige Adäquation zwischen Gehalt und Form, zwischen Gegenstand und Ausdruck erreicht ist, so steht damit die Kunst an einem Ziel, über das hinauszugehen weder nötig noch möglich ist. Der Fortschritt in ihr ist kein „*progressus in indefinitum*"; er macht vielmehr an einer bestimmten Stufe der Vollendung Halt. Jede künstlerische Vollkommenheit bedeutet zugleich ein *non plus ultra*, eine Grenze der Kunst. Noch Voltaire hat im Siècle de Louis XIV diese klassizistische Gleichsetzung der inhaltlichen Vollendung und des zeitlichen Endes bestimmter Kunstarten wiederholt. Auch hierin wirkt sich die Analogie aus, die die Theorie zwischen der künstlerischen Problematik und der Problematik der Wissenschaft annimmt, und die sie bis ins einzelne durchzuführen sucht. Condillac hat den Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft in ihrer gemeinsamen Rückbeziehung auf die Sprache gesehen. Beide sind ihm verschiedene Stufen und Richtungen ein und derselben geistigen Funktion, die sich in der Erschaffung und Verwendung von Zeichen ausdrückt. Die Kunst wie die Wissenschaft setzen an Stelle der Gegenstände selbst die „Zeichen" der Gegenstände, und sie unterscheiden sich nur in dem Gebrauch, den sie von ihnen machen [1]). Hierbei aber ist es eben der Vorzug der wissenschaftlichen Zeichen vor den sprachlichen, vor den bloßen

1) Vgl. Condillacs Essai sur l'origine des connaissances humaines und seine Schrift „La Langue des Calculs".

Worten, daß sie diese letzteren an Bestimmtheit bei weitem übertreffen; daß sie nach einem vollkommenen und eindeutigen Ausdruck streben. Hier liegt ihr eigentliches Ziel; aber durch dasselbe und in ihm ist zugleich eine immanente Grenze gegeben. Auch die wissenschaftliche Theorie kann ein und denselben Gegenstand mit verschiedenen Symbolen bezeichnen; der Geometer kann z. B. die Gleichung einer Kurve das eine Mal in Cartesischen Koordinaten, das andere Mal in Polar-Koordinaten aussprechen. Aber einer dieser Ausdrücke wird schließlich der relativ-vollkommenste sein, weil er den Sachverhalt, um dessen Darstellung es sich handelt, auf seine einfachste Formel bringt. Die gleiche „Einfachheit" wird von der klassizistischen Ästhetik zum Ideal erhoben: die Simplizität gilt als Korollar der echten Schönheit, wie sie das Korollar und das Kriterium der Wahrheit ist. —

Die Schwächen dieser Theorie liegen für uns deutlich zutage; und doch sind es nicht ihre rein prinzipiellen Mängel gewesen, an die die historische Weiterentwicklung der Ästhetik zunächst anknüpft. Schwerer als diese wogen hier die Mängel der Durchführung, die bei der Anwendung der klassizistischen Grundsätze auf die Betrachtung der einzelnen Kunstgattungen und Kunstwerke ersichtlich wurden. So paradox diese Behauptung auch erscheinen mag, so läßt sich sagen, daß in dieser Hinsicht eine der wesentlichen Schwächen der klassizistischen Lehre nicht darin bestand, daß sie die Abstraktion zu weit getrieben, sondern vielmehr darin, daß sie sie nicht konsequent genug festgehalten hat. Denn überall mischen sich in die Begründung und Verteidigung der Theorie gedankliche Motive ein, die keineswegs in logischer Strenge aus ihren allgemeinen Prinzipien und Vordersätzen abzuleiten sind, sondern die aus der besonderen Problemlage, aus der geistig-historischen Struktur des siebzehnten Jahrhunderts stammen. Ungewollt greifen diese Motive in die Arbeit der führenden Theoretiker

ein und führen dazu, sie von ihrem rein systematischen Ziel abzulenken. Den deutlichsten Beleg für diesen Sachverhalt finden wir in der Kontroverse wieder, die nicht selten als der eigentliche Kern der gesamten klassizistischen Ästhetik angesehen worden ist. Mit der Lehre von den drei Einheiten erst scheint diese Ästhetik vor ihre konkrete Bewährung gestellt zu sein, und an sie scheint ihr philosophisches und theoretisches Schicksal geknüpft zu sein. Und doch zeigt sich, daß eben diese Lehre von der Ästhetik des Klassizismus nicht geschaffen worden ist, daß diese sie vielmehr vorfand und sie nur in ihr System verwob [1]). Und diese Rezeption führt nirgends zu einer wirklich-zwingenden Begründung. Wenn Boileau die Lehre von den Einheiten verkündet, so spricht er freilich auch hier als Gesetzgeber der Vernunft und in ihrem Namen.

„Mais nous, que la raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec art l'action se ménage;
Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli" [2]).

Und doch liegt in dieser Anwendung, wenn man sie mit rein logischen Maßen mißt, eine deutliche Subreption. Denn dem Ideal der Vernunft, das Boileau überall sonst festzuhalten sucht, wird hier ein bloß-empirischer Maßstab untergeschoben. An diesem Punkte gleitet die klassizistische Ästhetik von ihrem wissenschaftlichen Begriff der „*raison universelle*" deutlich in die Bahnen einer Philosophie des „*common sense*" ab. Statt auf die Wahrheit beruft sie sich auf die Wahrscheinlichkeit; und diese letztere selbst wird in einem engen, rein faktischen Sinne genommen. Eine solche Wertung des bloß-Faktischen aber ist im Grunde den eigentlichen und tieferen Prinzipien der klassischen Theo-

1) Zur geschichtlichen Entwicklung der Lehre von den drei Einheiten vgl. z. B. die Darstellung in Lansons Histoire de la littérature française, 22me éd., Paris 1930, S. 420 ff.

2) Boileau, Art poétique, Chant III.

rie zuwider. Es ist offenbar kein hinreichendes Argument für die unbedingte Notwendigkeit, die Einheit des Ortes und der Zeit zu wahren, wenn man hierfür auf den Zuschauer zurückgeht, für den es widersinnig sei, wenn er im Lauf weniger Stunden ein Geschehen vor sich vorbeiziehen sieht, das Jahre oder Jahrzehnte umfaßt. Denn gerade die klassizistische Ästhetik war es, die, ihrer Grundtendenz gemäß, stets vor der Vermischung dessen gewarnt hatte, was „der Sache nach" wahr und gültig ist, und was nur dem einzelnen, von seinem besonderen Standpunkt aus, als gültig erscheint. Sie forderte von dem einzelnen als ästhetischem Subjekt, daß er seine besonderen Eigentümlichkeiten, seine „Idiosynkrasien" vergesse, um nur das objektive Gesetz, um nur die reine Notwendigkeit des Gegenstandes sprechen zu lassen. Wird nicht diese Forderung verletzt, wird nicht der streng-„unpersönliche" Charakter der Vernunft, wie er überall von den Theoretikern des Klassizismus behauptet wird, aufgehoben, waren die zufälligen Bedingungen, in denen sich der Zuschauer befindet, zum Maßstab für das Drama gemacht und zur Norm für seine Gestaltung erhoben werden? Und dieser Zug steht nicht allein; sondern er ist nur das auffälligste Symptom für jene eigentümliche Verschiebung der Gedankenmotive, der wir auch sonst überall bei den Vertretern des strengen Klassizismus begegnen. Sie alle streben nach Einfachheit, nach Richtigkeit, nach der schlichten „Natürlichkeit" des Ausdrucks — aber sie entnehmen dabei das Maß des Natürlichen ohne jeden Skrupel und Zweifel der eigenen Welt, in der sie leben; sie gründen es auf dasjenige, was ihre unmittelbare Umwelt, was Gewohnheit und Tradition ihnen zuführt. Hier beginnt plötzlich die Abstraktionskraft, die den Begründern der klassizistischen Lehre eignet, zu versagen: an die Stelle der kritischen Reflexion tritt eine naive Gläubigkeit, eine Verehrung all dessen, was die intellektuelle und die künstlerische Kultur des siebzehnten Jahrhunderts in ihrer rein empirischen Gegebenheit enthielt. Dieser Bann lastet

um so stärker auf den einzelnen Denkern, je weniger er als solcher erkannt und durchschaut wird. Boileau vollzieht nicht nur die Gleichsetzung von „Natur" und „Vernunft"; sondern er stellt auch durchweg die echte Natur mit einem bestimmten Zustand der Gesittung gleich. Und dieser Zustand läßt sich nach ihm nur durch die Kultivierung aller Formen erreichen, die das gesellschaftliche Leben geschaffen, und die es bis zu ihrer feinsten Durchbildung gebracht hat. So werden jetzt, wie zuvor Vernunft und Natur, der Hof und die Hauptstadt zum Range ästhetischer Vor- und Musterbilder erhoben. „Êtudiez la cour et connaissez la ville; L'une et l'autre est toujours en modèles fertile". Unvermerkt hat sich damit der Natur die Schicklichkeit, der Wahrheit die Konvenienz unterschoben. Das Theater vor allem, in dem nichts anderes als eine Form und eine Blüte der edelsten Geselligkeit gesehen wird, kann und darf aus diesem Rahmen nicht herausfallen. Nirgends gilt das Gebot der Vernunft so streng wie hier; aber nirgends muß es auch mit solcher Enge und Ängstlichkeit gewahrt werden, wenn der Dichter nicht dem wesentlichen Zweck des Theaters zuwiderhandeln will. Hier setzt daher Boileau die Genauigkeit der Regel, der die dramatische Poesie zu unterstellen ist, ihrer Enge gleich und kann beide fast als Synonyme behandeln:

> Dans un roman frivole aisément tout s'excuse;
> C'est assez qu'en courant la fiction amuse;
> Trop de rigueur alors seroit hors de saison:
> Mais la scène demande une exacte raison
> L'étroite bienséance y veut être gardée" [1]).

Mit dieser Gleichsetzung hat die Theorie des Klassizismus ihre ästhetischen Ideale zuletzt in bestimmte soziologische Ideale verwandelt und sie an diese gebunden. „Man behandelte" — so sagt Goethe in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung von „Rameaus Neffe" — „die verschiedenen Dichtungsarten

1) Art poétique, Chant III.

wie verschiedene Sozietäten, in denen auch ein besonderes Betragen schicklich ist ... Der Franzose scheut sich auch keineswegs, bei Urteilen über Produkte des Geistes von Convenancen zu sprechen; ein Wort, das eigentlich nur für die Schicklichkeiten der Sozietät gelten kann" [1]).

Und an eben diesem Punkt setzt nun die weitere gedankliche Entwicklung ein, die schließlich zur Auflösung und zur endgültigen Überwindung der Theorien des Klassizismus führt. In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ist freilich die Herrschaft dieser Theorien noch kaum bestritten. Voltaire ist zu scharfsinnig und zu kritisch, um nicht einzelne Schwächen an ihnen deutlich zu sehn; aber er ist auf der anderen Seite von zu großer Bewunderung für das „Siècle de Louis XIV", dessen erster Geschichtsschreiber er wird, erfüllt, um sich seinen strengen Forderungen auf dem Gebiet des Geschmacks zu entziehen. Auch er übt, in skeptisch-pessimistischen Anwandlungen, an der Kultur seiner Zeit Kritik, und er sucht, in der Erzählung „L'Ingénu", dieser verderbten Kultur den Spiegel der Natur, die Schlichtheit und Unbefangenheit des Denkens und die Einfalt der Sitten, entgegenzuhalten. Aber gerade die Art, wie er seinen Helden darstellt, zeigt aufs deutlichste, wie sehr er in eben diesem Naturideal seinem Jahrhundert verpflichtet und in dasselbe verstrickt bleibt: denn dem reinen Naturkind, das er hier zeichnen will, bleibt jede Rauheit und Roheit fern. Es zeigt nicht nur die größte Zartheit und Rücksicht der Gesinnung, sondern es weiß auch die Sprache der Galanterie zu sprechen. So ist auch für den Ästhetiker Voltaire der echte, der wahrhaft verfeinerte Geschmack auf den Geselligkeitstrieb des Menschen gegründet, und seine Ausbildung ist — wie er im Essai sur le goût darlegt — nur im Rahmen des geselligen Lebens möglich. Vor dem Auftreten Rousseaus haben sich hier, in der französischen Kultur des achtzehnten Jahrhun-

1) Goethe, Weimarer Ausgabe, Bd. 45, S. 174.

derts, die Kreise noch nirgends scharf gesondert. Man verehrt die Natur und widmet ihr eine schwärmerische Liebe; aber man legt in das Bild der „belle nature", das man sich erschafft, alle Züge der Konvention hinein. Diderot ist in Frankreich der erste, der an dieser Konvention zu rütteln wagt; und in seinen Schriften bricht ein neues revolutionäres Pathos durch. Aber in seinem unmittelbaren Wirken als Kritiker und Schriftsteller, insbesondere in seinem Wirken als theatralischer Dichter, wagt auch er es nicht, die Fesseln abzustreifen. Erst L e s s i n g hat hier, in der Hamburgischen Dramaturgie, den eigentlich-entscheidenden Schritt getan und die letzten Folgerungen gezogen. Er stellt die unhaltbare und unheilvolle Vermischung bloß, die im französischen Drama und in der Theorie dieses Dramas zwischen Forderungen der reinen ästhetischen „Vernunft" und zwischen bloß konventionellen, zeitlich-beschränkten und zeitlich gebundenen Forderungen stattgefunden hatte. Und er führt die Trennung streng und unerbittlich durch: er scheidet aus dem Kreise der ästhetischen Gebote des Klassizismus all dasjenige ab, was seinen Ursprung nicht der Wahrheit und der Natur, sondern nur dem Scheinwesen verdankt, mit dem sich eine einzelne Epoche, so glänzend sie auch immer sein mag, brüstet. Dieses Scheinwesen kann keine wirklichen künstlerischen Gestalten und keine echten dramatischen Charaktere hervorbringen. Nur dem Zauberstab des dichterischen Genius, nicht den Schicklichkeitsregeln einer ästhetischen Schule kann eine solche Schöpfung gelingen: „wenn Pomp und Etiquette aus Menschen Maschinen macht, so ist es das Werk des Dichters, aus diesen Maschinen wieder Menschen zu machen."

Auch hier freilich ist Lessings Arbeit durch die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts bis ins einzelne vorbereitet. Denn eben die Verwechslung sozialer und ästhetischer Maßstäbe, die die Theorie des Klassizismus begangen hatte, mußte von selbst zu einer Art von historischer Schicksals-

verknüpfung zwischen beiden führen. In dem Augenblick, wo jene der immer schärfer werdenden Kritik nicht mehr standhielten, wo ihre Schwäche und Fragwürdigkeit zutage trat, mußten auch diese sich lockern und sich zuletzt ganz auflösen. Und aus dieser Lockerung und Auflösung schöpfte nun die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts zugleich eine weitere wichtige Erfahrung. Denn an ihr wurde ihr, in einem konkreten historischen Geschehen, das sie selbst betraf und das sie unmittelbar anging, der Zusammenhang klar, der zwischen der Kunst und dem „Geist der Zeiten" besteht. Boileaus Poetik war, wie sich gezeigt hat, aufs stärkste vom Geist ihrer eigenen Epoche bestimmt und mit ihm gleichsam gesättigt; aber das Faktum, das hier vorlag, konnte in der Theorie als solcher keine Darstellung und keine Anerkennung finden. Die Regeln, die Boileau aufstellt, sind ihrer Absicht, ihrer systematischen Tendenz nach als universelle, als strengzeitlose Regeln gedacht. Denn nur die Unvernunft, nicht die Vernunft hat nach ihm eine „Geschichte"; die Vernunft ist und bleibt, was sie war, von Anbeginn bis zum Ende der Zeiten. Jetzt aber wird, zugleich mit den Folgerungen, die die klassizistische Ästhetik gezogen hatte, auch diese ihre Prämisse wankend. Man e r l e b t, mit dem Heraufkommen neuer wissenschaftlicher und philosophischer Gedanken und neuer politischer und sozialer Forderungen, zugleich den Wandel der ästhetischen Maßstäbe. Die neue Zeit fordert immer energischer und immer selbstbewußter eine neue Kunst. Diderot stellt dem Pathos und der Heroenverehrung des klassischen französischen Dramas eine neue soziale und mit ihr eine neue ästhetische Gesinnung entgegen: und aus ihr heraus verlangt er eine neue poetische Gattung, tritt er für das Recht der „*tragédie domestique*" ein. Und die ästhetische Kritik des achtzehnten Jahrhunderts war bereit, derartige Erfahrungen in sich aufzunehmen und sie theoretisch anzuerkennen und zu deuten. Schon D u b o s hat in seinen „Réflexions critiques sur la poésie et la peinture" diesen Weg

beschritten. Er ist einer der ersten, der den Blick und das Interesse für die Entwicklung der einzelnen Künste hat, und der den Ursachen dieser Entwicklung nachspürt. Und unter diesen fesseln ihn nicht nur die geistigen, sondern auch die rein natürlichen, die klimatischen und geographischen Ursachen; neben den „*causes morales*" gewährt er der Wirksamkeit der „*causes physiques*" einen weiten Spielraum. So hat er innerhalb der reinen Ästhetik, die Grundanschauung vorweggenommen, die später in der Soziologie und in der Theorie der Politik durch Montesquieu zur Geltung gebracht wird. Nicht jeder Boden und nicht jede Zeit kann die gleiche Kunst hervorbringen: *non omnis fert omnia tellus* [1]). Mit dieser Einsicht ist auf die Festigkeit des klassizistischen Schemas verzichtet. Man fordert eine Theorie, die sich der Mannigfaltigkeit und der Wandelbarkeit der ästhetischen Phänomene anschmiegt, und die sich ihr innerlich-gewachsen zeigt: man strebt danach, von der bloßen Formel zur Erkenntnis der eigentlichen Form des Künstlerischen vorzudringen, die, wie sich immer deutlicher zeigt, aus dem bloßen Sein der Kunstwerke nicht abzulesen ist, sondern die von der Theorie verlangt, daß sie sich mitten in den Prozeß der künstlerischen Gestaltung versetzt und ihn in Gedanken nachzubilden versucht.

III. Das Geschmacksproblem und die Wendung zum Subjektivismus.

Die innere Umwandlung, durch die innerhalb der Ästhetik die Herrschaft der klassizistischen Theorie überwunden wird, entspricht in methodischer Hinsicht genau der Wendung, die sich, im Denken der Naturwissenschaft, bei dem Übergang von Descartes zu Newton vollzieht. Hier wie dort wird, auf verschiedenen Wegen und mit ganz verschiedenen gedank-

1) Dubos, a. a. O. T. II, Sect. XIX; zum Ganzen vgl. T. II, Sect. XII ff.

lichen Mitteln, das gleiche Ziel verfolgt. Es gilt, sich von der unbedingten Vormacht der Deduktion zu befreien; es gilt, nicht schlechthin gegen sie, wohl aber neben ihr den reinen Tatsachen, den Phänomenen, der unmittelbaren Beobachtung Raum zu schaffen. Auch hier soll keineswegs auf die prinzipielle Behandlung und Begründung Verzicht geleistet werden; aber man sucht die Prinzipien den Phänomenen gemäß zu gestalten, statt die Phänomene bestimmten, a priori gültigen und a priori feststehenden Prinzipien unterzuordnen. Der Weg der Erklärung und Ableitung geht daher auch hier mehr und mehr in den der reinen Beschreibung über [1]). Und diese Beschreibung setzt nicht mehr unmittelbar bei den Werken der Kunst ein, sondern sie will zunächst die Art der ästhetischen Auffassung kennzeichnen und sicherstellen. Die Frage wendet sich nicht mehr vornehmlich den künstlerischen Gattungen zu, sondern sie gilt dem künstlerischen Verhalten: dem Eindruck, den das Kunstwerk auf den Beschauer macht, und dem Urteil, in welchem er ihn, für sich und für andere, zu fixieren sucht. Auch diese Richtung der Ästhetik geht auf die „Natur" und preist sie als das Vorbild, dem der Künstler nachzustreben und dem er überall zu folgen hat. Aber im Begriff der Natur selbst hat sich jetzt ein charakteristischer Bedeutungswandel vollzogen. Denn nicht jene *natura rerum*, an der der ästhetische Objektivismus sich orientierte, bildet hier mehr den Leitstern, sondern an ihre Stelle ist die Natur des Menschen getreten: jene Natur, auf die auch die gleichzeitige Psychologie und Erkenntnislehre überall ausgeht, und in der sie den Schlüssel zu jenen Problemen sucht, deren Lösung die Metaphysik versprochen, aber niemals geleistet hatte. Wenn irgendwo, so muß diese Art der Fragestellung sich im Gebiete der Ästhetik bewähren: denn das Ästhetische ist seinem Wesen nach ein rein menschliches Phänomen. Hier

1) Vgl. hiezu oben S. 67 ff.

ist daher, so scheint es, jede Art von „Transzendenz" von vornherein zum Scheitern verurteilt; hier kann es keine logische oder metaphysische, sondern nur eine streng-anthropologische Lösung geben. Psychologie und Ästhetik gehen daher jetzt ein so enges Bündnis ein, daß sie eine Zeitlang völlig ineinander aufzugehen scheinen: der Übergang von der psychologischen zur transzendentalen Fragestellung, durch welchen K a n t diese Verbindung schließlich gelöst hat, war auf keinem anderen Gebiet so schwer zu vollziehen und mit so großen systematischen Schwierigkeiten behaftet, als im Bereich der ästhetischen Grundprobleme.

Freilich will auch die psychologische Betrachtung, indem sie das Schöne der menschlichen Natur entspringen läßt und es auf sie allein gründet, damit keineswegs einem unbegrenzten Relativismus das Wort reden, will sie nicht das E i n z e l s u b j e k t zum unbeschränkten Richter über die Werke der Kunst erheben. Auch sie sieht vielmehr im Geschmack eine Art von „Gemeinsinn": und die Art und die Möglichkeit eines solchen, eines *sensus communis*, bildet den eigentlichen Punkt, an dem ihre Problemstellung einsetzt. Wenn die bisherige Form der ästhetischen N o r m i e r u n g abgelehnt wird, so soll doch damit keineswegs auf jede Art von Regel verzichtet, so soll das Ästhetische nicht schlechthin dem Zufall und der Willkür preisgegeben werden. Die Vermeidung dieser Willkür, die Entdeckung einer spezifischen G e s e t z l i c h k e i t des ästhetischen Bewußtseins gilt vielmehr auch hier als das Ziel der Ästhetik als Wissenschaft. Mit scharfen und eindringlichen Worten hat Diderot diese Grundtendenz formuliert und sie an die Spitze seines „Essai sur la peinture" gestellt. Wenn der Geschmack lediglich eine Sache der Laune wäre, woher kämen alsdann all jene so köstlichen Erregungen, die sich im Grunde unserer Seele so plötzlich, so unwillkürlich und so stürmisch erheben; jene Bewegungen, die unser ganzes Ich erschüttern, die unser Sein erweitern oder zusammenpressen, und die unseren Augen

Tränen der Freude oder des Schmerzes entlocken. Solche Erscheinungen, die jeder in sich selbst erfährt, sind durch begriffliche Theorien nicht wegzudeuten und durch skeptische Argumente nicht zu erschüttern. „*Apage Sophista*" — so ruft Diderot aus — „tu ne persuaderas jamais à mon coeur qu'il a tort de frémir, à mes entrailles qu'elles ont tort de s'émouvoir" [1]).

So wird, in dieser neuen Richtung der Betrachtung, der Anspruch auf rationale Begründung des Geschmacksurteils zwar wesentlich eingeschränkt oder ganz fallen gelassen; aber der Anspruch auf Allgemeinheit ist damit keineswegs aufgegeben. Nur die nähere Bestimmung dieser Allgemeinheit und die Art, in der sie geltend gemacht werden kann, ist das, was jetzt in Frage steht. Die reine Deduktion und das bloße Raisonnement erweisen sich hier als ohnmächtig: die Richtigkeit des Geschmacks läßt sich nicht in derselben Weise, wie die Bündigkeit einer logischen oder mathematischen Schlußfolgerung demonstrieren. Hier müssen vielmehr andere Kräfte ins Spiel gesetzt werden; hier muß sozusagen ein anderer psychologischer Einsatz gewagt werden. Schon im Rahmen der klassizistischen Theorie bricht sich allmählich diese Überzeugung Bahn. Bouhours' Schrift „La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit" (1687) ist von Boileaus „Art poétique" nur durch einen Zeitraum von etwas mehr als einem Jahrzehnt getrennt, und sie will Boileaus Werk zwar ergänzen, aber seine Grundvoraussetzungen nicht umstoßen. Auch hier wird, wie es schon der Titel ausspricht, eine ästhetische „Denklehre" zu geben gesucht, die als ein Seitenstück zur „*Art de penser*" von Port Royal auftritt. Aber die Form des ästhetischen Denkens und Urteilens wird schärfer und klarer als zuvor von jeglicher Form des bloß „diskursiven" Folgerns unterschieden. In diesem letzteren ist das höchste Ziel, das der Gedanke sich

1) Diderot, Essai sur la peinture, Ch. VII, Oeuvr. (Assézat) X, 517 f.

setzen kann, das Ziel der Genauigkeit und der Eindeutigkeit. Jeder Begriff, von dem Gebrauch gemacht wird, muß streng definiert, muß in all seinen Merkmalen völlig bestimmt sein — und er muß in diesem, durch die Definition festgelegten Sinne durch die ganze fortlaufende Reihe der einzelnen Denkschritte hindurch festgehalten werden. Alles Schillernde, alles Unklare und Zweideutige ist der Tod des logisch-mathematischen Begriffs, der seinen eigentlichen Sinn und Wert erst durch seine Exaktheit erhält, und der um so vollkommener ist, je mehr es ihm gelingt, dieses Ideal in sich zu verwirklichen. Im Ästhetischen dagegen gilt eine andere Norm. Hier läßt sich unschwer eine ganze Reihe von Einzelphänomenen aufweisen, die offen zutage liegen und jeder unbefangenen Beobachtung zugänglich sind, und die doch so weit von aller Exaktheit entfernt sind, daß sie durch diese vielmehr aufgehoben und vernichtet werden würden. Ein ästhetischer Gedanke empfängt seinen Wert und seinen Reiz nicht durch seine Genauigkeit und Deutlichkeit, sondern durch die Fülle der Beziehungen, die er in sich faßt; und dieser Reiz geht nicht verloren, wenn es nicht gelingt, diese Fülle vollständig zu übersehen, diese Mannigfaltigkeit analytisch in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen. Durch die vielfältigen, ja entgegengesetzten Anregungen, die ein solcher Gedanke in sich trägt, durch die Art, wie er in verschiedenen Farben schillert, durch das Flüchtige und Schwebende in ihm wird seine ästhetische Bedeutung keineswegs gemindert; sie wird vielmehr in vielen Fällen durch alle diese Züge erst eigentlich konstituiert. Wie Pascal den „esprit fin" vom „esprit géométrique" gesondert, und wie er beide in einer scharf durchgeführten Antithese einander entgegengesetzt hatte, so setzt Bouhours jenem Geist der „Richtigkeit", den Boileau zum Prinzip der Kunst erhoben hatte, den Geist der Feinheit und Feinfühligkeit, den Geist der „*délicatesse*" gegenüber. Was hier „*délicatesse*" genannt wird, das ist gleichsam ein neues Organ, das nicht, wie das mathematische Denken, auf

Verfestigung, auf Stabilisierung und Fixierung der Begriffe ausgeht, sondern das sich umgekehrt in der Leichtigkeit und Beweglichkeit des Denkens, in der Erfassung der feinsten Schattierungen und der raschen Übergänge äußert. Diese Übergänge und diese Nuancierungen sind es erst, was dem Gedanken seine spezifisch-ästhetische Farbe gibt. So seltsam und anstößig es auf den ersten Blick erscheinen mag, so läßt sich doch sagen, daß es neben dem ästhetischen Ideal der Richtigkeit und Exaktheit noch ein anderes, ihm gerade entgegengesetztes, das Ideal der Inexaktheit gibt. Der strenge Klassizismus hatte alles Ungenaue auch als in sich unwahr bezeichnet und es demgemäß verworfen. Aber die ästhetische „Vernunft" ist, wie Bouhours betont, nicht an diese Grenze des „Klaren und Deutlichen" gebunden. Sie verträgt nicht nur ein gewisses Maß von Unbestimmtheit, sondern sie verlangt die letztere und fordert sie heraus; denn nur am noch nicht völlig-Bestimmten, am nicht schlechthin zu-Ende-Gedachten entzündet und entwickelt sich die ästhetische Phantasie. Hier handelt es sich nicht um den bloßen Inhalt des Gedankens und um seine objektive Wahrheit, sondern um den Prozeß des Denkens, und um die Feinheit, die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der er sich vollzieht. Nicht das bloße Resultat, sondern die Art, in der es erreicht wird, das Resultieren selbst, ist hier das Entscheidende. Ein Gedanke ist ästhetisch um so wertvoller, je mehr dieses Resultieren, dieses unerwartete sich-Bilden, dieses „Herausspringen" an ihm sichtbar wird. Wenn die Logik Stetigkeit verlangt, so fordert die Ästhetik Plötzlichkeit; wenn jene alle Voraussetzungen eines Gedankens aufstellen, alle Zwischenglieder, die zu ihm hinführen, durchlaufen, allen seinen Vermittlungen nachgehen muß, so wird für die Kunst vielmehr das Unvermittelte zu einer Quelle, aus der sie immer von neuem schöpft. Jene strenge „Geradlinigkeit" des Denkens, an der die klassische Ästhetik festhielt, und die sie als Norm aufstellte, reicht hier nicht aus: denn die gerade Linie ist

nur im geometrischen, nicht im ästhetischen Sinne die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Die Ästhetik Bouhours', die sich auf das Prinzip der *délicatesse* gründet, will demgemäß vielmehr die Kunst des Umwegs lehren und diesen in seiner Gültigkeit und in seiner Fruchtbarkeit verteidigen. Ein ästhetisch-wertvoller Gedanke (pensée délicate, pensée ingénieuse) macht fast stets von dieser Kunst Gebrauch und erreicht nur kraft ihrer sein Ziel: das Ziel, den Geist zu überraschen und ihm durch diese Überraschung einen neuen Impuls, einen neuen Schwung zu verleihen. Einzelne Gattungen der Dichtkunst, wie z. B. das Epigramm, sind ganz auf diese Bedingung gestellt und an sie gebunden. Ein Epigramm wird durch seine Wahrheit allein noch keineswegs im ästhetischen Sinne gerechtfertigt; denn damit könnte es noch immer ein bloßer Lehrsatz bleiben, dem das künstlerische Leben und die künstlerische Bewegung fehlt. Dieses Leben und diese Bewegung wird ihm nicht sowohl durch die Kraft der Wahrheit, als vielmehr durch die Kraft der — Falschheit zuteil. „Les pensées à force d'être vraies sont quelquefois triviales": und dieser Gefahr der ästhetischen Trivialität kann nur durch die Art der Einführung und der Einkleidung des Gedankens, durch irgendeine überraschende Wendung im Ausdruck desselben, gesteuert werden. Auf ihn, nicht auf den Gehalt des Gedankens als solchen, fällt daher jetzt mehr und mehr das eigentliche Gewicht. Es ist, in diesem Zusammenhang gesehen, nicht auffällig und nicht paradox, daß Bouhours für alles künstlerisch-Wertvolle nicht nur Wahrheit, sondern daß er für dasselbe ausdrücklich eine Beimischung des Falschen fordert, und daß er aus diesem Grunde selbst die Berechtigung des „*équivoque*", des Zweideutigen, verficht, weil in ihm Falsches und Wahres gemischt und zu einer Einheit verbunden ist [1]). Denn nur mittels dieses Ausdrucks des „Falschen" gelingt es ihm, der noch viel-

1) Näheres hierüber s. bei H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, S. 87 ff.

fältig die Sprache des Klassizismus spricht, die Fesseln des klassizistischen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffs zu sprengen und sich frei in die Region des „ästhetischen Scheines" zu erheben. Das Ästhetische als solches entsteht und gedeiht nicht in dem reinen und farblosen Licht des Denkens; es verlangt einen Gegensatz zu ihm; es verlangt eine richtige Verteilung von Licht und Schatten. Beides ist hier gleich wesentlich: denn die Kunst will nicht neben der Welt der Natur eine zweite, gleich-objektive Wirklichkeit sein, sondern sie will diese im Bilde aufbauen und in ihm festhalten. Das rein logische Ideal der „Adaequation", der *adaequatio rei et intellectus*, ist für sie daher nicht in gleichem Sinne wie für die Wissenschaft erfüllbar. Die klassizistische Ästhetik hatte dieses Ideal festgehalten; und sie wurde hierdurch dazu geführt, den entscheidenden Wertaccent auf das „Natürliche" und „Richtige" zu legen. Die Darstellung ist um so vollkommener, je mehr es ihr gelingt, den Gegenstand selbst wiederzugeben und ihn, ohne Trübungen und Brechungen durch die Natur des Subjekts, widerzuspiegeln. Jetzt aber beginnt diese Norm sich zu verschieben. Der Accent fällt nicht sowohl auf die Nähe zum Gegenstand, als vielmehr auf die Ferne von ihm; nicht auf das, worin die Kunst der Natur gleicht, sondern auf die spezifische Weise ihrer Ausdrucks- und Darstellungsmittel. Das im logischen Sinne Inadäquate dieser Mittel, ihr bloß-mittelbarer und metaphorischer Charakter wird ausdrücklich zugegeben; aber an ihrer Wertschätzung wird hierdurch nichts geändert. Denn das Bild, das die Kunst entwirft, wird dadurch, daß es dem Gegenstand niemals gleicht und nicht mit ihm zusammenfällt, nicht zur Unwahrheit verurteilt, sondern es hat seine eigene, in ihm selbst gegründete und ihm immanente Wahrheit: „le figuré n'est pas faux et la métaphore a sa vérité aussi bien que la fiction" [1]).

1) Bouhours, Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit, S. 12; vgl. Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft, I, 36 f.

Zu seiner vollen Entfaltung aber ist das neue Motiv, das in Bouhours' Schrift anklingt, erst bei D u b o s gelangt. Was bei jenem bloßes Aperçu geblieben war, das wird in Dubos' „Réflexions critiques sur la poésie et la peinture" zum systematischen Grundgedanken, den er nach allen Seiten hin verfolgt. Die Phänomene, die Bouhours gewissermaßen an der Peripherie des Ästhetischen entdeckt hatte, rücken jetzt in das Zentrum der ästhetischen Theorie. Jetzt handelt es sich nicht mehr bloß darum, der Einbildungskraft und dem Gefühl n e b e n den Kräften des Verstandes Raum zu schaffen, sondern sie als die eigentlichen Grundkräfte zu erweisen und zu behaupten. Wenn man aus diesem Grunde Dubos' Werk die „erste Ästhetik des Sentimentalismus" genannt hat [1]), so gilt dies freilich nur mit einem geschichtlichen Vorbehalt: denn irgendwelche eigentlich-„sentimentalen" Züge, wie sie später in der Epoche der „Empfindsamkeit" auftreten, sind bei ihm nirgends vorhanden. Was er als „Gefühl" (sentiment) bezeichnet, bedeutet nicht irgendeine Versenkung des Ich in sich selbst und eine in d i e s e m Sinne „subjektive" Wendung. Zwar geht er nicht mehr lediglich von der Betrachtung und Analyse der Kunstwerke aus, sondern faßt vor allem die W i r k u n g, die sie ausüben, ins Auge und sucht aus ihr das eigentliche Wesen der Kunst zu bestimmen. Aber in dieser Zergliederung des ästhetischen Eindrucks stehen sich Ich und Gegenstand als gleich-notwendige und gleich-berechtigte Faktoren gegenüber. Die nähere Beschaffenheit dieses Kausalverhältnisses und der Anteil, den die einzelnen Momente, den „Subjekt" und „Objekt" an ihm haben, kann nicht im voraus durch rein abstrakte Erwägungen festgestellt, sondern die Einsicht in diesen Zusammenhang kann lediglich der Erfahrung entnommen werden. Bei Dubos wird daher zum erstenmal in voller Schärfe die S e l b s t b e o b a c h t u n g als das eigentümliche Prin-

1) Vgl. B a e u m l e r, a. a. O. S. 53.

zip der Ästhetik bezeichnet und, gegenüber allen anderen bloß-logischen Methoden, als der eigentliche Ursprung jedweder sicheren Erkenntnis verfochten. Das Wesen des Ästhetischen kann nicht aus bloßen Begriffen erkannt werden; und der Theoretiker in diesem Gebiet hat kein anderes Mittel, seine Einsichten anderen mitzuteilen und sie von ihnen zu überzeugen, als an ihre eigene innere Erfahrung zu appellieren. Der unmittelbare Eindruck, an den jede ästhetische Begriffsbildung anzuknüpfen hat, und auf den sie ständig zurückblicken muß, kann durch keinerlei Deduktionen ersetzt und darf durch sie nicht zurückgedrängt werden. „Je ne saurois espérer d'être approuvé" — so sagt Dubos zu Beginn seines Werkes —, „si je ne parviens point à faire reconnoître au lecteur dans mon livre ce qui se passe en lui-même, en un mot les mouvements les plus intimes de son coeur. On n'hésite guères à rejetter comme un miroir infidèle le miroir où l'on ne se reconnoît pas" [1]). So tritt jetzt nicht mehr die Ästhetik, mit ihrem Gesetzbuch in der Hand, dem Künstler gegenüber, noch will sie für den Betrachter feste und allgemeingültige Normen aufstellen; sie will lediglich der Spiegel sein, in dem beide sich erblicken und in dem sie sich selbst, ihre Grunderfahrungen und Grunderlebnisse, wiedererkennen sollen. Auch alle Erziehung und alle Schärfung des ästhetischen Urteils kann zuletzt in nichts anderem bestehen, als darin, daß man diese Erlebnisse, diese ursprünglichen Eindrücke immer klarer s e h e n und daß man sie von willkürlichen und zufälligen Zusätzen der Reflexion unterscheiden lernt. Alle Doktrin und alles Grübeln über ästhetische Begriffe, das nicht diesem Zwecke dient, ist zu verwerfen; alles was nicht die reine Unbefangenheit des Eindrucks erhält und unser Vertrauen zu ihr stärkt, verfehlt das wesentliche Ziel, das die Ästhetik sich stellen muß. Der Geschmack kann im eigentlichen Sinne weder gelernt noch kann er durch bloß theoretische Betrach-

1) D u b o s , Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture, Première partie, Sect. I.

tungen wesentlich gefördert und ausgebildet werden; so wenig das sinnliche Wahrnehmen einer solchen Belehrung fähig und bedürftig ist. „Die Regungen des Herzens entspringen aus ihm selbst in einer Bewegung, die vor aller Überlegung vorangeht. Unser Herz ist für sie geschaffen und gebildet. Seine Tätigkeit geht daher allen Schlußfolgerungen (*raisonnements*) voran, so wie in der Wahrnehmung der Sinne die Tätigkeit des Auges und des Ohres ihnen vorauseilt. Es ist ebenso selten, Menschen zu finden, die ohne dieses Gefühl geboren sind, als man Blindgeborene findet; aber denen, die es nicht haben, kann man es auch ebensowenig geben, wie man diesen das Gesicht einpflanzen kann . . . Man weint bei einer Tragödie, ohne zuvor darüber zu diskutieren, ob der Gegenstand, den der Dichter darstellt, an sich selbst die Kraft hat, zu rühren, und ob er treffend nachgeahmt ist. Das Gefühl lehrt uns, hierüber zu entscheiden, ehe wir daran gedacht haben, eine Untersuchung anzustellen. . . . Wenn das wesentliche Verdienst einer Dichtung oder eines Gemäldes darin bestünde, daß es den Regeln gemäß wäre, die man vorher aufgestellt und schriftlich niedergelegt hat, so wäre der beste Weg, über ihre Vortrefflichkeit zu urteilen, der Weg der Diskussion und der Analyse. Aber das höchste Verdienst eines Gedichts oder eines Gemäldes besteht darin, uns zu gefallen; und alle Menschen erkennen mit Hilfe der inneren Empfindung, ohne die Regeln zu kennen, ob die Werke der Kunst dieses Ziel erreichen“ [1]).

Indem hier der „Geschmack“ nicht mehr den logischen Prozessen des Folgerns und Schließens neben- und zugeordnet, sondern in seiner Unmittelbarkeit den reinen Wahrnehmungsakten, dem Sehen und Hören, dem Schmecken und Riechen gleichgesetzt wird, ist damit der Weg gewiesen, den H u m e folgerecht bis zu Ende verfolgt. Humes Philosophie geht rein explizit weit weniger auf ästhetische, als auf erkenntnis-

1) D u b o s , a. a. O. T. II, Sect. 23.

theoretische und psychologische, auf ethische und religionsphilosophische Fragen ein. Dennoch nimmt sie auch innerhalb dieses Problemkreises eine wichtige Stelle ein, und in rein methodischer Hinsicht bleibt sie auch hier eine durchaus originale Leistung. Denn für Hume hat sich die bisherige Kampffront verschoben. Die geistigen Führer der „Gefühls-Ästhetik" mochten noch so energisch die Eigenart des Gefühls verfechten und seine Unmittelbarkeit behaupten: niemals konnten sie hierbei so weit gehen, daß sie das „Raisonnement" als solches angriffen; daß sie die „Vernunft" in ihrer eigentümlichen Grundfunktion anzweifelten. Für sie ging der Kampf nur um eine Trennung der Gewalten; nicht um eine Bestreitung oder Schwächung der Vernunft selbst. Als Kraft des logischen Denkens und Schließens, als Kraft des kausalen Folgerns, auf welchem alle unsere Erkenntnis der Wirklichkeit beruht, blieb sie unangefochten. Aber eben hier tut Hume einen weiteren und einen schlechthin entscheidenden Schritt. Er wagt es, den Kampf in das eigenste Gebiet des Gegners vorzutragen; er will zeigen, daß eben das, worin der Rationalismus bisher seinen Stolz und seine eigentliche Stärke gesehen hatte, vielmehr den schwächsten Punkt seiner Position bildet. Jetzt soll sich nicht mehr das Gefühl vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtfertigen, sondern jetzt wird die Vernunft vor das Forum der Empfindung, der reinen „Impression" zitiert und vor ihm um das Recht ihrer Ansprüche befragt. Und das Urteil geht dahin, daß alle Gewalt, die die reine Vernunft für sich in Anspruch nahm, eine widerrechtliche und widernatürliche, eine bloßangemaßte Gewalt gewesen ist. Die Vernunft verliert nicht nur ihre souveräne Herrscherstellung; sie muß auch in ihrem eigenen Feld, in der Domäne der Erkenntnis, auf ihre Führerrolle verzichten und sie an die Einbildungskraft abtreten. Damit haben sich die Rollen in dem Streit um die Grundlegung der Ästhetik völlig vertauscht. Während die Einbildungskraft zuvor noch um ihre Anerkennung und um ihre Gleichberech-

tigung zu kämpfen hatte, ist sie jetzt als die eigentliche Grundkraft der Seele erklärt, als die Führerin und Herrscherin, der all ihre anderen Kräfte sich zu unterwerfen haben. Die Folgerungen, die hierin für den Aufbau der Ästhetik, für eine „Philosophie des Schönen" beschlossen liegen, drängen sich unmittelbar auf, und sie sind in Humes Essay „*Of the standard of taste*" ausdrücklich gezogen worden. Zwar muß auch die Ästhetik der Skepsis preisgegeben werden, wenn man unter dieser letzteren den Verzicht auf allgemeingültige und notwendige, für alle Zeiten und für alle urteilenden Subjekte verbindliche Normen versteht. Nirgends ist der Anspruch auf eine derartige Norm der Wahrheit und Notwendigkeit so leicht zu widerlegen als im ästhetischen Gebiet: denn die alltägliche Erfahrung belehrt uns darüber, daß es keine feststehende Skala ästhetischer Werte gibt und daß es sie niemals gegeben hat. Von einer Epoche zur andern, von einem Individuum zum andern wechselt das Maß, das wir in der Beurteilung des Schönen zugrunde legen; und es ist ein vergebliches Beginnen, aus dieser Flut und diesem Fluß der Meinungen einzelne herauszuheben und sie zum Vorbild machen zu wollen, sie mit dem Stempel der Wahrheit und Gültigkeit zu versehen. Aber wenn wir diese Variabilität und diese Relativität des Geschmacksurteils anerkennen müssen, so birgt sie doch andererseits für die Ästhetik nicht die gleichen Gefahren, die sie für die Logik und für die rein rationalen Wissenschaften zu enthalten scheint. Denn diese letzteren wollen und können auf irgendein objektives, in der Natur der Dinge liegendes Maß nicht verzichten. Sie beanspruchen den Gegenstand selbst, in seinem reinen An-Sich, zu erkennen und s e i n e Wesensbestimmungen zu beschreiben: und sie sehen sich um ihre Früchte und um ihr eigentliches Ziel gebracht, wenn die Skepsis ihnen die Schranken vorhält, die jedem derartigen Versuch ein für allemal gesetzt sind. Im Gebiet der rationalen Wissenschaften ist der Skeptizismus daher jederzeit ein rein negatives, ein auflösendes Prinzip. Aber dies wird anders,

sobald wir uns zur Sphäre des Gefühls und zur Sphäre der reinen Werturteile hinüberwenden. Denn jedes Werturteil, das sich selbst richtig versteht, will nicht von der „Sache selbst" und ihrer absoluten Beschaffenheit handeln; sondern es drückt nur eine bestimmte Beziehung aus, die zwischen den Gegenständen und uns selbst, den empfindenden, fühlenden und urteilenden Subjekten besteht. Diese Beziehung kann in jedem einzelnen Falle „wahr" sein, ohne doch jemals streng dieselbe zu sein. Denn die Natur und somit die Wahrheit einer Beziehung hängt niemals allein von einem der beiden Bezugsglieder ab, die durch sie miteinander verknüpft werden, sondern sie entspringt erst aus der Art, in der beide sich wechselseitig bestimmen. Die Rücksicht auf das wertende und wollende Subjekt ist daher nichts, was für den Gehalt und Sinn des Werturteils bloß äußerlich wäre; sondern durch sie kann erst dieser Gehalt bestimmt und dieser Sinn konstituiert werden. Ist dies einmal eingesehen, so ergibt sich für das rein ästhetische Urteil ein eigentümlicher Primat und Vorzug vor dem logischen Urteil. Dieser Vorzug liegt nicht darin, daß es mehr leistet als dieses, sondern darin, daß es weniger verlangt. Denn indem es jeder falschen Verallgemeinerung widersteht, indem es eine Aussage nicht über die Gegenstände als solche, sondern nur über unser Verhältnis zu ihnen machen will, kann es jene „Angemessenheit", jene Adäquation erreichen, nach der die Wissenschaften vom Objektiven vergeblich streben. Das einzelne Subjekt kann sich zwar niemals anmaßen, Richter über die Dinge zu sein; aber es ist der einzig-mögliche und der einzig-berufene Richter über seine eigenen Zustände. Und nur von ihnen will das ästhetische Urteil, recht betrachtet, Kunde geben. So kann es weit mehr erreichen, gerade weil es weniger erstrebt. Der Verstand kann irren; denn sein Maß ist nicht lediglich in ihm selbst, sondern in der Natur der Dinge gelegen, auf die er sich bezieht und die er in irgendeiner Weise „treffen" will. Aber das Gefühl ist solchen Irrungen

nicht ausgesetzt; denn es hat seinen Inhalt wie seinen Maßstab nicht außer sich, sondern in sich. „All sentiment is right; because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it. But all determinations of the understanding are not right; because they have a reference to something beyond themselves, to wit real matter of fact, and are not always conformable to that standard." Unter tausend verschiedenen Urteilen über einen bestimmten rein objektiven Sachverhalt gibt es eines und nur eins, das richtig und wahr ist; die einzige Schwierigkeit besteht nur darin, es zu finden und sicherzustellen. Hingegen können tausend verschiedene Gefühle und Bewertungen, die sich auf das gleiche Objekt beziehen, alle zutreffend sein. Denn kein Gefühl will etwas Gegenständliches erfassen und bezeichnen, sondern es drückt immer nur eine gewisse Angemessenheit (*conformity or relation*) zwischen dem Objekt und den Organen und Fähigkeiten unseres Geistes aus. Daher können wir über die Schönheit im gewissen Sinne „objektiv" urteilen, gerade weil sie etwas schlechthin-Subjektives, weil sie kein Ding, sondern nur ein Zustand in uns selbst ist. „Beauty is no quality in things themselves: it exists merely in the mind which contemplates them, and each mind perceives a different beauty" [1]).

Der letzte Rest von Allgemeingültigkeit scheint damit freilich aus dem ästhetischen Urteil getilgt; aber wenn Hume hier, wie im rein logischen Gebiet, auf jede theoretische Allgemeingültigkeit Verzicht leistet, so will er damit keineswegs aller praktischen Allgemeinheit entsagen. Rein begrifflich muß allerdings festgestellt werden, daß das ästhetische Gefühl und die ästhetische Wertschätzung, weil beide nur etwas über die Beschaffenheit des Subjekts aussagen, auch nur für dieses selbst und innerhalb seiner Sphäre gelten können. Aber wenn hier auch nirgends von wirklicher Gleichheit, von einer Iden-

1) Hume, Of the standard of taste, Essays Moral, Political and Litterary ed. Green und Grose, London 1898, S. 268.

tität im logischen Sinne des Wortes, die Rede sein kann, so gibt es doch eine empirische Gleichförmigkeit, — und diese läßt es nicht zu, daß die stets vorhandenen, unausweichlichen Differenzen des Gefühls und des Geschmacksurteils über jedes Maß hinausgehen. Ein solches Maß ist uns zwar nicht a priori durch das „Wesen" des Schönen, wohl aber ist es uns rein tatsächlich durch die Natur des Menschen gegeben. Diese sorgt dafür, daß die Gegensätze nicht ins Unbestimmte wachsen, sondern daß sie sich innerhalb jener Grenzen halten, die eben durch die Menschheit selbst, nicht als einen logischen Universalbegriff oder als ein ethisch-ästhetisches Ideal, wohl aber als biologische Gattung, gesetzt sind. Wenn jedes Individuum vom andern abweicht, so stimmt es doch zugleich, dieser Abweichung ungeachtet, mit anderen überein; die Variation selbst hat ihre bestimmte Breite und ihr bestimmtes Gesetz. Hieraus ergibt sich jene relative Übereinstimmung der ästhetischen Urteile, die wir, als rein tatsächliches Phänomen überall konstatieren können. So wenig sich hier absolute Normen aufstellen lassen, so klar zeigt sich uns auf der anderen Seite eine empirische Regelmäßigkeit und gewissermaßen ein empirischer Durchschnitt. Die Differenz bleibt, rein abstrakt betrachtet, möglich; aber sie wird *in concreto* sinnlos. Wer in bezug auf ihr Genie und auf ihre Schreibart Ogilby und Milton, Bunyan und Addison auf eine Stufe stellen wollte, der könnte durch rein rationale Gründe freilich nicht widerlegt werden; aber sein Urteil würde doch als nicht minder extravagant gelten, als wenn er einen Teich dem Ozean oder einen Maulwurfshügel dem Pic von Teneriffa vergleichen wollte [1]). Die Gleichheit, auf die der Geschmack als *sensus communis* Anspruch erhebt, läßt sich daher freilich weder deduzieren, noch demonstrieren; aber sie stellt sich durch die Tat her und sie erhält durch sie ein besseres und tatkräftigeres Fundament, als es ihr die bloße Spekulation jemals zu geben

1) Hume, a. a. O. S. 269.

vermöchte. Ja es zeigt sich, daß, rein empirisch betrachtet, die tatsächliche Gleichheit des Urteils sich im Gebiet des Geschmacks rascher und sicherer herstellt, als im Gebiet der rationalen, der rein-philosophischen Erkenntnis. Was die philosophischen Systeme betrifft, so gilt ein jedes gemeinhin nur für seine eigene Zeit; sein Glanz schwindet rasch dahin und wird durch ein neu aufgehendes Gestirn verdunkelt. Die großen klassischen Kunstwerke hingegen halten der Probe der Zeit weit besser und sicherer stand. So sehr sie an ihre eigene Epoche gebunden und nur aus den besonderen geistigen Bedingungen derselben verständlich scheinen, so zeigt sich doch, daß diese ihre Bedingtheit ihrer Wirksamkeit keine Grenze setzt. Sie schlagen vielmehr die Brücke über die Jahrhunderte hinweg; sie werden zu den sichersten Zeugnissen dafür, daß, wenn das Denken der Menschheit sich verändert, ihr Gefühl und damit ihre ästhetische Eindrucksfähigkeit sich im Grunde stets gleichbleibt. Die angeblich-objektive Wahrheit, die in den Werken der antiken Denker enthalten sein sollte, ist für uns dahin; aber der Zauber, den die antike Dichtung auf uns ausübt, ist nicht gebrochen, und die Kraft, mit der sie uns, als empfindende und fühlende Subjekte, ergreift, hat keine Minderung erfahren. „Aristotle and Plato, and Epicurus, and Descartes may successively yield to each other: but Terence and Virgil maintain an universal, undisputed empire over the minds of men. The abstract philosophy of Cicero has lost its credit: the vehemence of his oratory is still the object of our admiration“ [1]).

Damit ist freilich nur ein gewisses Minimum an ästhetischer „Allgemeingültigkeit“ zugestanden, bei dem sich auch die empiristisch-gesinnten Denker des achtzehnten Jahrhunderts nicht durchweg zu beruhigen vermochten. Wenn sie die Erfahrung als Quelle des ästhetischen Urteils anerkennen, so unternehmen sie doch den Versuch, eben diese Erfahrung

1) A. a. O. S. 280.

selbst auf einen festeren Boden zu stellen und ihr einen bestimmten „objektiven" Sinn abzugewinnen. Aber dadurch wird das Problem freilich verschoben; denn jetzt kann die Betrachtung nicht lediglich bei den ästhetischen Phänomenen als solchen und bei ihrer reinen Beschreibung stehen bleiben, sondern sie muß auf die Gründe dieser Phänomene zurückgehen; sie muß versuchen, ihr *fundamentum in re* aufzuweisen. Und wo könnte dieses Fundament anders gesucht und wie könnte es sicherer gelegt werden, als wenn wir die Schönheit in der Zweckmäßigkeit verankern, und wenn wir zeigen, daß sie nur der verhüllte Ausdruck einer solchen Zweckmäßigkeit ist? Diderot ist es, der in seiner ästhetischen Theorie dieses Motiv wieder zur vollen Geltung bringt. Für ihn ist der Geschmack zugleich subjektiv und objektiv; subjektiv, weil er keine andere Basis, als das individuelle Gefühl besitzt, objektiv, weil eben dieses Gefühl nur das Ergebnis und der Nachklang hundertfacher individueller Erfahrungen ist. In seiner bloßen Tatsächlichkeit, in seiner reinen Gegenwart ist er freilich ein nicht weiter Definierbares und ein nicht weiter Begründbares, ein *„je ne sais quoi"*; aber ein mittelbares Wissen von diesem „Unwißbaren" läßt sich gewinnen, wenn wir diese Gegenwart auf ihre Vergangenheit zurückbeziehen. In jedem Geschmacksurteil faßt sich eine Unzahl früherer Erfahrungen zusammen. Es läßt sich so wenig auf spekulative Erwägungen wie auf einen bloßen „Instinkt" zurückführen: denn ein „Instinkt" für das Schöne wäre nichts anderes als eine *qualitas occulta*, deren Annahme in der Psychologie ebenso unfruchtbar ist, und die in ihr ebenso verpönt und ausgeschlossen sein muß, wie in der Naturlehre. Beiden Gefahren entgehen wir dadurch, daß wir eine rein empirische Erklärung eben dieses angeblichen „Instinkts" finden, — daß wir ihn als ein Vermitteltes und Gewordenes, nicht als ein Feststehendes und Ursprüngliches erkennen. Von dem Augenblick an, in dem wir unsere Augen zuerst dem Licht geöffnet haben, haben wir

zahllose Eindrücke in uns aufgenommen und jeden von ihnen mit einem bestimmten Gefühl oder Werturteil, mit einer Billigung oder Mißbilligung begleitet. Indem alle diese Beobachtungen und Erfahrungen sich in unserem Gedächtnis anhäufen, indem sie untereinander verschmelzen und sich zu einem neuen Gesamtausdruck verdichten, resultiert damit dasjenige, was wir das Gefühl für das Schöne nennen. Dieses Gefühl ist freilich in dem Sinne „irrational", daß im reinen Erlebnis des Schönen die Erinnerung an jene früheren Erfahrungen geschwunden ist; daß die Aktualität dieses Erlebnisses uns daher nicht zugleich ein Wissen von seiner Entstehung, von seinem genetischen Ursprung geben kann [1]). Für Diderot aber ist dieser Ursprung, wo nicht ein direkt-aufzeigbares Phänomen, so doch ein Postulat, das er aus den allgemeinen Prämissen des Empirismus ableitet. „Quest-ce donc que le goût? Une facilité acquise par des expériences réitérées, à saisir le vrai ou le bon, avec la circonstance qui le rend beau et d'en être promptement et vivement touché" [2]). Schon der Wortlaut dieser Erklärung weist freilich darauf hin, daß Diderot in seinem Bestreben, eine reinempirische Erklärung des Schönen zu geben, wieder in Gefahr steht, seine spezifische Eigenart zu verwischen und es in das physisch- oder moralisch-Vollkommene, in das objektiv-Zweckmäßige aufgehen zu lassen. „Michelangelo gibt der Peterskirche in Rom die schönste Form, die er finden kann. Der Geometer La Hire zeichnet, von der Schönheit dieser Form lebhaft ergriffen, den Aufriß nach, und er findet, daß dieser Aufriß die Kurve des größten Wider-

1) Vgl. Diderots Briefe an Sophie Volland vom 2. September 1762 und vom 4. Oktober 1767; für Diderots Ästhetik vgl. bes. die neue eingehende Darstellung bei Folkierski, Entre le Classicisme et le Romantisme, Étude sur l'Esthétique et les Esthéticiens du XVIIIe siècle, Paris 1925, S. 355 ff.

2) Diderot, Essai sur la peinture, Chap. VII, Oeuvr. (Assézat) X, 519.

standes ist. Was war es, das Michelangelo diese Kurve eingegeben hat, unter unzähligen anderen, die er hätte wählen können? Nichts als die alltägliche Erfahrung. Sie zeigt ebensowohl dem einfachen Zimmermann, wie dem erhabenen Euler den Winkel, den er braucht, um eine Mauer, deren Einsturz droht, durch einen Stützbalken zu stützen, sie hat ihn gelehrt, dem Flügel der Windmühle diejenige Neigung zu geben, die für seine rotierende Bewegung am günstigsten ist; sie läßt oft in seine subtile Berechnung Elemente eingehen, die kein Geometer der Akademie besser zu finden vermöchte" [1]). In dieser empirisch-praktischen Erklärung droht das Schöne nicht nur in seinem Ursprung auf die „*expérience journalière*", auf das Alltägliche und Nützliche, zurückgeführt, sondern auch zuletzt in dieser Sphäre festgehalten zu werden, wie denn Diderot auch die Schönheit des menschlichen Körpers in nichts anderem sieht, als darin, daß er so gebildet ist, daß er seine lebenswichtigen Funktionen am besten erfüllt. „Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions: la conservation de l'individu, qui s'étend à beaucoup de choses, et la propagation de l'espèce qui s'étend à une" [2]). Man sieht hier, daß dieser Empirismus die Gefahr, die er überwinden wollte, nicht wahrhaft besiegt, und daß auch er die Klippe, an der die rationalistische Ästhetik zu scheitern drohte, nicht vermieden hat. Wo er die Schönheit nicht nur beschreiben, sondern wo er sie begründen will, da kann er diese Begründung nicht anders vollziehen, als dadurch, daß er sie an das „Wahre" anlehnt und sie als eine verhüllte Form desselben ansieht. Nur die Norm der Wahrheit selbst ist es, die sich jetzt verschoben hat: denn ihr Gehalt wird nicht mehr in apriorischen Sätzen, in allgemeinen und notwendigen Prinzipien, sondern in praktischen Erfah-

1) Diderot, a. a. O. X, 519.

2) Näheres über Diderots ästhetischen „Utilitarismus" s. bei Folkierski, a. a. O. S. 383 ff.

rungen, im Alltäglichen und Nützlichen, gegründet. Der eigentümliche Sinn und Wert des Schönen aber wird durch beide Erklärungsweisen nicht getroffen; der Maßstab, der in beiden Fällen gebraucht wird, gehört einer anderen Ebene an, als derjenigen, in der das reine Phänomen der Schönheit sich hält. Wie in der klassizistischen Ästhetik die „Vernunft", so behält in der empirischen Ästhetik im Grunde zuletzt der „Verstand" den Sieg. Die Einbildungskraft wird zwar in der Theorie als ein selbständiges Vermögen, als eine besondere Kraft des Gemüts anerkannt, ja sie wird als ein Kernvermögen, als eine der psychologischen Wurzeln auch jeder rein theoretischen Tätigkeit zu erweisen gesucht. Aber gerade mit dieser scheinbaren Erhöhung droht ihr wiederum, von einer neuen Seite her, die Gefahr der Nivellierung: denn indem sie in dieser Weise in die theoretische Sphäre eindringt, um sie sich zu unterwerfen, unterliegt sie wieder der Vermischung mit ihr. Die wirkliche Autonomie des Schönen und die Autarkie der Einbildungskraft konnte nur auf einem anderen Wege gewonnen werden. Der gedankliche Impuls, der für die Erreichung dieses Zieles erforderlich war, war ebensowohl dem ästhetischen Rationalismus, wie dem ästhetischen Empirismus versagt. Er konnte nur von einem Denker ausgehen, der das Schöne weder theoretisch zu zergliedern und auf Regeln zu bringen, noch es psychologisch zu beschreiben und genetisch zu erklären strebte, sondern der ganz in seiner reinen Anschauung lebte und von ihr ergriffen und überwältigt war. Ein solcher Denker ist im achtzehnten Jahrhundert zuerst in Shaftesbury erschienen; und darum war es seiner Lehre beschieden, die erste wahrhaft-umfassende und wahrhaft-selbständige Philosophie des Schönen zu begründen.

IV. Die Ästhetik der Intuition und das Genieproblem.

Die englische Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts ist weder den Weg des französischen Klassizismus,

noch ist sie den Weg Humes gegangen. Die ständige Einwirkung beider Gedankenreihen ist freilich, in ihrer Problemstellung und in ihrer Entwicklung, unverkennbar. Nicht nur die englische Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts, sondern auch die ästhetische Theorie blickt auf das große Vorbild und Muster hin, das die französische klassische Tragödie aufgestellt hatte, und wird in vielen Einzelheiten noch durch dieses Muster bestimmt. Und was die empiristische Gedankenbewegung betrifft, so war es um so schwerer, sich ihr zu entziehen, als ihre wesentlichen Motive schon in dem ersten Ansatz des ästhetischen Problems enthalten waren. Denn überall wurde dieses Problem unter psychologischen Gesichtspunkten gesehen und gemäß diesem Aspekt behandelt. Innerhalb der Psychologie aber schien es, im England des achtzehnten Jahrhunderts, in bezug auf die wahre und die allein „naturgemäße" Methode der Betrachtung, kein Zaudern und kein Schwanken mehr geben zu können. Durch Locke, durch Berkeley und Hume schien hier der Sieg des strengen Empirismus ein für allemal entschieden; fortan handelte es sich nicht mehr darum, seine Prinzipien zu diskutieren, sondern nur noch darum, eben diesen Prinzipien die weiteste Ausbreitung, die fortschreitende Anwendung auf immer neue Gebiete und immer verwickeltere Phänomene des seelischen Lebens zu geben.

Wenn es der englischen Ästhetik nichtsdestoweniger gelungen ist, sich diesem Banne des Empirismus zu entziehen und sich seiner Problemstellung mehr und mehr zu entringen, so verdankt sie dies dem Umstand, daß sie unmittelbar an eine philosophische Lehre anknüpfen und fort und fort aus ihr schöpfen konnte, die nicht unter dem allgemeinen Zug und Zwang des empiristischen Denkens gebildet war. Die eigentlichen Führer der englischen Ästhetik im achtzehnten Jahrhundert gehen auf Shaftesbury zurück und fühlen sich als dessen Schüler und Fortsetzer. Shaftesbury selbst aber hat sein Weltbild nicht nach irgendwelchen Vorbildern, die

er unmittelbar seiner eigenen Epoche entnehmen konnte, geformt. Er ist der Zögling und Schüler Lockes gewesen; aber nur bestimmte Inhalte sind es, die er durch ihn empfangen hat, während die Form seines Geistes und seiner Lehre ganz ihm selbst angehört. In ihr fühlt er sich nicht der zeitgenössischen Philosophie verwandt, sondern für sie sucht er nach anderen geistigen Vorbildern und geschichtlichen Urbildern. Man braucht nur Shaftesburys philosophisches Tagebuch aufzuschlagen, um sofort diesen Abstand, in dem er sich zu seiner eigenen Zeit befindet, gewahr zu werden. Von den Problemen, die diese Zeit bewegen, von den gedanklichen und praktischen Entscheidungen, vor denen sie steht, findet sich in diesem Tagebuch kaum irgendein Nachhall und Widerklang. Es greift über alle diese drängenden Fragen der eigenen Gegenwart hinweg; und es sucht statt dessen wieder die direkte Berührung mit der Renaissance und mit der antiken Gedankenwelt. Mit ihr, mit Platon und Aristoteles, mit Plotin, mit Seneca, mit Mark Aurel, mit Epiktet hält Shaftesbury in seinem Tagebuch wieder unmittelbar Zwiesprache. Nichts widerstrebt seinem Sinne mehr, als die Philosophie in ein System logischer Begriffe oder in ein lockeres Gefüge wissenschaftlicher Einzellehren aufgehen zu lassen. Er will wieder ihr ursprüngliches Ideal, das Ideal der reinen Weisheitslehre, erneuern und in sich verkörpern. Und auf diesem Wege, nicht auf dem Wege der abstrakten Spekulation oder der empirischen Beobachtung, hat sich Shaftesbury auch den Problemen der Ästhetik zuerst genaht. Sie waren für ihn individuelle Lebensprobleme, lange bevor sie zu rein theoretischen Lehrproblemen wurden. Shaftesbury sieht die Ästhetik nicht ausschließlich, ja nicht einmal vornehmlich vom Kunstwerk aus, sondern er sucht und er braucht sie, um von ihr die Antwort auf die Frage nach der echten Lebensgestaltung, nach dem Gesetz, unter dem der Aufbau des inneren, des geistig-persönlichen Kosmos steht, zu erhalten. Die Philosophie, als reine Weisheitslehre verstanden,

bleibt in sich selbst unvollkommen, sofern sie sich nicht in der Lehre vom Schönen abschließt und in ihr ihre konkrete Erfüllung findet. Denn die echte Wahrheit kann nicht ohne die Schönheit, wie diese nicht ohne jene bestehen. Der eigentliche Kernsatz von Shaftesburys Philosophie und Ästhetik, der Satz: „*All beauty is truth*" rückt erst von hier aus gesehen in sein volles Licht. Dem Wortlaut nach unterscheidet sich dieser Satz in nichts von jener Objektivitätsforderung, die die klassizistische französische Ästhetik vertreten hatte: und fast scheint es, als sei er nicht mehr als eine Übersetzung und Umschreibung von Boileaus These, von dem Satze: „*Rien n'est beau que le vrai.*" Und doch ist dieser Anklang nur scheinbar; denn das gleiche Wort spricht dort und hier einen völlig anderen Gedanken aus. Wenn Shaftesbury die Schönheit der Wahrheit gleichstellt, so nimmt er hierbei diese letztere selbst nicht im Sinne eines Inbegriffs von theoretischen Erkenntnissen, von Sätzen und Urteilen, die sich auf feste logische Regeln, auf Grundbegriffe und Grundprinzipien, zurückbringen lassen. Ihm ist „Wahrheit" vielmehr der innere Sinnzusammenhang des Universums: ein Zusammenhang, der sich nicht im bloßen Begriffe erkennen, noch induktiv durch Ansammlung und Aufhäufung einzelner Erfahrungen erfassen, sondern nur unmittelbar nachleben und intuitiv verstehen läßt. Diese Form des Nachlebens und des innerlichen Verstehens wird uns im Phänomen des Schönen zuteil. In ihm fällt die Schranke zwischen der Welt des „Inneren" und der Welt des „Äußeren"; in ihm zeigt sich, daß es das gleiche allbefassende Gesetz ist, dem beide unterstehen, und das sie, je auf eine eigene Art, in sich ausdrücken. Die „inneren Maße" (*interior numbers*), die wir in jeder Erscheinung des Schönen wiederfinden: sie enthüllen uns zugleich das Geheimnis der Natur und der physischen Welt. Denn auch diese ist nur scheinbar ein „Äußeres", ein bloß dinglich-Vorhandenes, nur-Gewirktes. Die tiefste, die eigentliche Wahrheit auch dieser Welt besteht vielmehr darin, daß in ihr ein

Prinzip des Wirkens selbst lebt, und daß alle ihre Geschöpfe, in verschiedenem Maße und mit verschiedener Kraft, dieses Prinzip enthalten und zurückstrahlen. Diese Art von „Reflexion", der nichts von bloß logischer Mittelbarkeit anhaftet, die uns vielmehr das Innere und Äußere in unlöslicher Verwobenheit miteinander zeigt, ist es, die uns in der Anschauung des Schönen zuteil wird. Alle Schönheit ist auf Wahrheit gegründet und geht auf sie zurück; aber andererseits kann sich uns der volle, der konkrete Sinn der Wahrheit auch nirgends anders als in der Schönheit offenbaren. So wendet Shaftesbury die stoische Grundforderung des ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν vom Ethischen ins Ästhetische. Den reinsten Einklang zwischen sich selbst und der Welt stellt der Mensch erst durch das Medium des Schönen her. Denn hier begreift er nicht nur, sondern hier erfährt und weiß er, daß es ein und dieselbe Urform ist, auf der alle Ordnung und Regelmäßigkeit, alle Einheit und Gesetzlichkeit beruht; daß es ein und dasselbe Ganze ist, das sich in ihm selbst, wie in jedem anderen Einzelwesen, unmittelbar ausspricht. Die Wahrheit des Kosmos wird im Phänomen der Schönheit gewissermaßen zum Sprechen gebracht; sie bleibt nicht länger in sich verschlossen, sondern sie gewinnt Ausdruck und Rede — jene Rede, in der sich ihr Sinn, ihr eigentlicher λόγος, erst völlig offenbart.

Mit dieser Grundauffassung Shaftesburys wird die Ästhetik, verglichen mit der Gestaltung, die sie im klassizistischen System und in den empiristischen Theorien erfährt, auf einen völlig anderen Boden versetzt. Hier stehen wir an einem wahrhaften Wendepunkt ihrer Entwicklung; an einem Punkt, an dem sich die Geister wie die Probleme scheiden mußten. Zwar tritt diese Scheidung nicht sofort in aller Schärfe hervor, noch wird sie, einmal vollzogen, in wirklicher Strenge festgehalten. Bei den Nachfolgern Shaftesburys, bei Hutcheson, bei Ferguson, bei Home sind seine ursprünglichen Grundmotive keineswegs in voller Reinheit erhalten; sondern hier

haben sie sich mit Gedanken, die aus anderen Quellen stammen, vermischt und sich ihnen häufig unbewußt anbequemt. Aber ein Motiv war es, dessen Kraft sich auch in dieser Abschwächung und in dieser eklektischen Mischung erhielt. Durch Shaftesburys Lehre hat sich das Zentrum und der systematische Brennpunkt der ästhetischen Fragestellung selbst verschoben. Die Frage der klassizistischen Ästhetik richtete sich in erster Linie auf das Kunstwerk, das sie gleich einem Werk der Natur behandeln und mit analogen Mitteln erkennen wollte. Sie suchte nach einer Definition des Kunstwerks, die der logischen Definition vergleichbar sein sollte; die, wie diese, das jeweilig-gegebene Besondere durch seine Gattung, durch die Angabe des *genus proximum* und der *differentia specifica* bestimmen sollte. Aus dem Streben nach einer solchen Bestimmung ist die Lehre von der Unveränderlichkeit der Gattungen und von den strengobjektiven Regeln, denen jede einzelne von ihnen untersteht, erwachsen. Die empiristische Ästhetik unterscheidet sich von dieser Betrachtungsweise nicht nur ihrer Methode, sondern auch ihrem Gegenstand nach. Denn sie geht nicht unmittelbar auf die Werke der Kunst, auf ihre Einreihung, ihre Klassifikation und Subsumtion. Sie wendet sich vielmehr dem künstlerisch-genießenden Subjekt zu, dessen Zustand sie erkennen und mit ihren Mitteln beschreiben will. Nicht die Gestaltung, nicht die bloße Form des Werkes als solchen ist das, was hier die Betrachtung auf sich lenkt, sondern die Gesamtheit der psychischen Prozesse, in denen sich das Erlebnis des Kunstwerks und seine innerliche Aneignung vollzieht. Diese Prozesse sollen bis ins feinste Detail sichtbar gemacht und bis auf ihre letzten Urelemente zurückgeführt werden. Bei Shaftesbury hingegen stehen Fragen dieser Art, wenngleich er ihnen keineswegs ausweicht, doch niemals im Mittelpunkt seines eigenen, seines philosophischen Interesses. Er geht weder auf die Ordnung und Gliederung der Kunstwerke aus, noch auf die Erklärung der seelischen

Vorgänge, die sich im Betrachter abspielen; er zielt weder auf logische Begriffsbildung, noch auf psychologische Beschreibung. Ihm bedeutet das Schöne eine Offenbarung ganz anderer Art: es entspringt einem völlig anderen Grunde und weist auf ein prinzipiell anderes Ziel hin. In der Anschauung des Schönen vollzieht sich für den Menschen die Wendung von der Welt des Geschaffenen zur Welt des Schöpferischen; von dem Universum, als dem Inbegriff des Gegenständlich-Wirklichen, zu den wirkenden Kräften, die es gestaltet haben und die es innerlich zusammenhalten. Diese Anschauung ist nicht von der bloßen Analyse des Kunstwerks aus, noch von der Versenkung in jenen nachbildenden Prozeß zu gewinnen, der sich bei der Betrachtung und beim Genuß des Kunstwerks im empfangenden Subjekt vollzieht. Mit alledem stehen wir nach Shaftesbury erst an der Peripherie, am äußeren Umkreis des Schönen, nicht in seinem Mittelpunkt. Dieser Mittelpunkt kann nicht im Genießen und Empfangen, er kann nur im Gestalten und Schaffen gesucht werden. Alle bloße Rezeption bleibt hier unzulänglich und ohnmächtig, sofern sie uns nicht zur Spontaneität, als zu dem eigentlichen Urquell des Schönen, zurückführt. Hat sich uns dieser Quell aber einmal erschlossen, so ist damit die wahre, die einzigmögliche Synthese nicht nur zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt, sondern auch zwischen Mensch und Gott vollzogen. Denn auch der Gegensatz zwischen Mensch und Gott hebt sich auf, sofern wir den Menschen nicht lediglich nach seinem „kreatürlichen" Dasein, sondern nach seiner ihm ursprünglich innewohnenden gestaltenden Kraft, nicht als Geschaffenes, sondern als Schöpfer denken. Die wahre Ebenbildlichkeit enthüllt sich nicht dort, wo der Mensch noch im Kreise des Geschaffenen, des empirisch-Wirklichen verweilt und lediglich seine Ordnung und seinen Umriß nachzuzeichnen versucht; sie ergibt sich erst in jener inneren Vorzeichnung, die jedem echten Kunstwerk zugrunde liegt. Hier erst erschließt sich dem Menschen seine wahrhafte,

seine Prometheische Natur: er wird zum „zweiten Schöpfer unter Jupiter“ [1]). Der Weg zur Betrachtung und zur Erfassung des göttlichen Wesens führt notwendig durch diese Vermittlung hindurch. Dem Künstler, der ständig eine Welt im kleinen aus sich gebiert und der sie in gegenständlicher Bestimmtheit vor sich hinstellt, wird erst das Universum als Erzeugnis der gleichen Kräfte, die er in sich selbst gewahr wird, verständlich. Für ihn wird jedes einzelne Sein nur ein Zeichen und eine Hieroglyphe des Göttlichen: er liest „die Seele des Künstlers in seinem Apoll“ [2]).

Jetzt ist neben das Raisonnement und neben die Erfahrung eine dritte Grundkraft getreten, die nach Shaftesbury alle anderen überragt, und die uns erst die eigentliche Tiefe des Ästhetischen erschließt. Nicht das „diskursive“, sich langsam von einem Begriff zum andern forttastende Denken, noch die scharfe und geduldige Beobachtung der Einzelphänomene vermag in diese Tiefe einzudringen. Sie ist nur einem „intuitiven Verstand“ zugänglich, der nicht vom Einzelnen zum Ganzen, sondern vom Ganzen zum Einzelnen geht. Den Gedanken und das Ideal eines derartigen intuitiven Verstandes, eines *intellectus archetypus*, hat Shaftesbury seinem eigentlichen philosophischen Vorbild entnommen, hat er aus Plotins Lehre vom „intelligiblen Schönen“ geschöpft. Aber er verwendet diesen Gedanken in einem neuen Sinne und gibt ihm eine Tendenz, die er weder bei Platon noch bei Plotin besitzt. Denn eben durch ihn will er den schwersten Vorwurf entkräften, den Platon gegen die Kunst gerichtet, und durch die er sie im philosophischen Sinne entrechtet hatte. Die Kunst ist keineswegs in dem Sinne μίμησις, daß sie lediglich bei der Außenseite der Dinge, bei ihrer bloßen Erscheinung verweilt und diese so getreu als möglich nachzubilden ver-

1) Vgl. oben S. 112 f.

2) Vgl. hiezu die Darstellung von Shaftesburys Grundgedanken in Schillers Philosophischen Briefen; Werke (Cottasche Säkular-Ausgabe) XI, 118.

sucht. Ihre Form der „Nachahmung" gehört einer anderen Sphäre und gewissermaßen einer anderen Dimension an; denn sie bildet nicht das bloße Produkt, sondern den Akt der Produktion, nicht das Gewordene, sondern das reine Werden nach. Daß es sich unmittelbar in dieses reine Werden versetzen und seiner Anschauung teilhaftig machen kann: dies macht, nach Shaftesbury, das eigentliche Wesen und das Geheimnis des Genies aus. Und damit erst ist das Problem des Genies zum eigentlichen Grundproblem der Ästhetik geworden. Weder die logische Analyse noch die empirische Beobachtung konnte zu diesem Problem hinleiten; nur eine „Ästhetik der Intuition" konnte ihm seinen eigentlichen Gehalt und sein volles Gewicht geben. Auch hier muß man sich freilich hüten, die Gedanken- und Ideenentwicklung einfach an der Wortgeschichte ablesen zu wollen. Das Wort: „Genie" hat Shaftesbury nicht geschaffen; er benutzt es als einen bekannten und in der Ästhetik seit langem heimischen Terminus. Aber er ist der erste, der diesen Terminus nicht nur gebraucht, sondern der ihn aus der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit, die ihm bisher anhaftete, erlöst: der ihm einen prägnanten und einen spezifisch-philosophischen Sinn gibt. In der klassizistischen Ästhetik wird im Begriff des Genies vor allem die Verwandtschaft mit dem „ingenium" empfunden und betont, und dieses letztere wird der „Vernunft", als der eigentlich-bestimmenden Grundkraft alles Geistigen, gleichgesetzt. Das Genie ist die höchste Sublimierung der Vernunft, der Auszug all ihrer Vermögen und Fähigkeiten: „le génie est la raison sublime" [1]). Die Fortbildung der Theorie, die sich bei Bouhours vollzieht, und die zu einer neuen Grundrichtung der Ästhetik, zur Ästhetik der „*délicatesse*" hinführt, sieht diese Einseitigkeit zu überwinden. Sie sieht im Genie nicht mehr die einfache Steigerung und die geradlinige Fortsetzung des „*bon sens*", sondern sie ver-

1) Vgl. oben S. 377.

langt von ihm eine andere und wesentlich-kompliziertere Leistung. Seine Kraft soll nicht sowohl darin bestehen, die einfache Wahrheit der Dinge zu erfassen und sie, so prägnant und so schlicht als möglich, auszusprechen, als vielmehr in der Fähigkeit, versteckte und verborgene Zusammenhänge aufzuspüren. Der „geniale" Gedanke (pensée ingénieuse) ist derjenige, der die Bahnen des Gewohnten und Alltäglichen verläßt, der zu einer neuen überraschenden Ansicht der Dinge hinführt, und der sich im „uneigentlichen" Ausdruck, im Metaphorischen und Figurativen, gefällt [1]). Aber auch damit ist das Genie im Kreise des rein-Geistigen, ja des bloß-Geistreichen festgehalten; es ist die Feinheit, die Schärfe und die Behendigkeit des Geistes, auf die jetzt alles Gewicht fällt, und die im Begriff der „*délicatesse*" ihren zusammenfassenden Ausdruck findet. Von beiden Auffassungen ist Shaftesbury gleich weit entfernt: denn er hebt, mit klarster Einsicht und mit stärkstem Bewußtsein, den Begriff des Genies aus dem Kreis des bloßen Empfindens und des bloßen Beurteilens, aus dem Kreise der *justesse*, des *sentiment*, der *délicatesse* heraus, um ihn rein dem Umkreis der eigentlich-produktiven, der bildenden und schaffenden Kräfte vorzubehalten. Hierdurch hat Shaftesbury für die künftige Entwicklung des Genieproblems erst ein festes philosophisches Zentrum geschaffen — hat er ihr eine bestimmte Grundrichtung gegeben, die fortan, bei allem Schwanken innerhalb der popularphilosophischen und popularpsychologischen Erörterung, von den eigentlichen Begründern der systematischen Ästhetik klar und sicher festgehalten wird. Von hier aus führt ein direkter Weg zu den Grundproblemen der deutschen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts: zu Lessings „Hamburgischer Dramaturgie" und zu Kants „Kritik der Urteilskraft" [2]).

1) Vgl. oben S. 401 ff.

2) In der eingehenden und sorgfältigen Untersuchung, die Alfr. Baeumler über die Vorgeschichte der „Kritik der Urteilskraft" gegeben hat, ist dieses Moment auffallenderweise fast ganz über-

Shaftesburys Lehre von der Spontaneität des künstlerischen Schaffens aber hätte nicht in dem Maße wirksam werden können, wie es tatsächlich geschehen ist, wenn nicht an eben

sehen worden; die Lehre Shaftesburys bleibt hier völlig im Hintergrund und wird nirgends in ihrer entscheidenden Bedeutung erkannt und gewürdigt. Damit aber müssen sich für Baeumler die historischen Perspektiven und die systematischen Wertaccente in eigentümlicher Weise verschieben. Bäumler vertritt nicht nur im allgemeinen die These, daß die deutsche Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts mehr an Frankreich als an England orientiert ist, sondern er sucht diese These auch für die Gedankenbewegung durchzuführen, die in Lessings und Kants Geniebegriff gipfelt. „Längst bevor der englische Einfluß in Deutschland tiefer spürbar wurde" — so betont er — „war der Geniebegriff innerhalb der Schule Wolffs populär. Wenn ausländischer Einfluß dabei mitspielt, so kommt er von Frankreich, nicht von England her. Helvetius' Buch „De l'esprit" (1759) war eines der meist gelesenen und zitierten Werke der zweiten Jahrhunderthälfte. Hier fand sich die Definition: „der Geist ist die Fähigkeit der schöpferischen Hervorbringung unserer Gedanken" und der Satz: „Genie setzt immer Erfindung voraus" (a. a. O. S. 162). Aber wenn wirklich von Helvetius' Buch dieser historische Einfluß ausgegangen wäre, so müßte das im systematischen Sinne fast als ein Wunder bezeichnet werden. Denn wenn man nicht bei dem einfachen Wortlaut von Helvetius' Erklärung des Geniebegriffs stehen bleibt, sondern den Sinn seines Gesamtwerkes ins Auge fast, so zeigt sich, daß Helvetius' Lehre vom „Geist" den Grundgedanken und den logischen und geistesgeschichtlichen Prämissen der Geniebewegung schlechthin zuwiderläuft. Helvetius' Werk ist durchaus sensualistisch orientiert; und es steigert die sensualistische These bis zu der Behauptung, daß die Annahme irgendwelcher „höherer" geistiger Kräfte, die über den Rahmen der Sensation hinausgehen, auf einer bloßen Illusion, auf einer Selbsttäuschung des Verstandes beruhe. Alle diese angeblich-höheren Kräfte werden radikal abgetragen, werden auf die einfache Empfindung, als das Urelement alles Seelischen, reduziert. Kein Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts ist in dieser sensualistischen Nivellierung, die alle eigentliche Spontaneität des Gedankens und alle Selbständigkeit des Willens aufhebt, weiter gegangen, als Helvetius; und eben dies ist der Punkt, an dem, selbst in Frankreich und im Kreise seiner nächsten Freunde, der Widerspruch gegen sein Werk einsetzte. Um so unbegreiflicher wäre es, wenn dieses Werk auf die deutsche Geniebewegung gewirkt und sie, stärker als die

diesem Punkte die rein theoretische Gedankenentwicklung, die sich in ihr vollzieht, ihre Ergänzung und ihre ständige Unterstützung durch eine andere geistige Bewegung erhalten hätte. Wo immer in der englischen Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts das Problem des Genies behandelt und das Verhältnis, in dem das Genie zu den „Regeln" steht, zu bestimmen gesucht wird, — da wendet sich der abstrakte Gedankengang alsbald ins Konkrete zurück. Zwei Namen: die Namen Shakespeare und Milton treten uns immer wieder entgegen, und sie bestimmen gewissermaßen die feste Achse, um die jede theoretische Erörterung der Problematik des „Genies" sich bewegt. An diesen beiden großen Beispielen sucht man das eigentliche, das tiefste Wesen der Genialität zu erfassen; in ihnen sieht man all das verwirklicht, was die

---

englischen Vorbilder, bestimmt hätte. Denn diese Bewegung konnte sich nur dadurch entfalten und sich für ihren eigentlichen Haupt- und Leitgedanken Raum schaffen, daß sie mit all den theoretischen Grundgedanken brach, auf denen Helvetius' Werk basiert. Helvetius erklärt freilich das Genie durch die „Erfindungsgabe" (invention); aber er betont immer wieder, daß es eine eigentliche, eine wahrhaft-spontane und ursprüngliche Erfindungsgabe im Menschen nicht gibt, sondern daß alles, was wir Erfindung nennen, in einer bloßen Kombination in der Auswahl und in der geschickten Verknüpfung gegebener Elemente besteht. Eine solche Verknüpfung bringt den Schein des Neuen hervor; aber ein wesenhaft-Neues kann hieraus nicht entspringen, da alles, was auf diese Weise entsteht, nichts als eine bloße Verkleidung, eine Metamorphose des in der Empfindung Gegebenen ist (vgl. oben S. 33 ff.). Man sieht: dies ist der schärfste Gegensatz und das genaue Widerspiel zu all den Gedanken, die die deutsche „Geniebewegung" vertritt, und zu all den Forderungen, die sie zur Geltung bringen will. Von Helvetius führt kein Weg zum Gedanken der „Heautonomie des Schönen" hinüber; wohl aber sind in Shaftesburys Lehre vom „Enthusiasmus", vom „interesselosen Wohlgefallen", von Genie im Menschen, das dem „Genius der Welt" verwandt und das ihm gewachsen ist, die ersten Keime zu der neuen Grundauffassung enthalten, die ihre Entfaltung und ihre systematische Begründung bei Lessing, bei Herder und bei Kant gefunden hat.

Theorie als bloße Möglichkeit beschrieben hatte. Am deutlichsten tritt dieser Rückgang auf Shakespeare und Milton und diese ständige geistige Orientierung an beiden in Youngs „Gedanken über die Originalwerke" hervor. Aus der Betrachtung von Shakespeares Tragödien und aus seiner Bewunderung des „Verlorenen Paradieses" schöpft Young die Überzeugung, daß das Schaffen des poetischen Genies sich mit den gewöhnlichen bloß intellektuellen Maßstäben, mit den Maßen des rechnenden Verstandes, nicht bezeichnen, geschweige erschöpfen lasse. Von diesem Verstande ist das Genie so weit entfernt, wie der Zauberer vom Baumeister. In diesem Worte Youngs faßt sich das Ganze seiner Lehre prägnant und charakteristisch zusammen. Er besitzt das starke und tiefe Gefühl für jene Magie, die in jedem großen Kunstwerk beschlossen liegt, — und dieses Gefühl ist es, das seine Theorie in Worte zu kleiden und in begriffliche Erkenntnis zu verwandeln sucht. Diese Magie der Dichtung bedarf weder der gedanklichen Vermittlung, noch erträgt sie eine solche Vermittlung; denn eben in ihrer Unmittelbarkeit liegt ihre eigentliche Kraft begründet. Shakespeare besaß keine gelehrte Bildung; aber zwei Bücher waren es, die beständig vor ihm aufgeschlagen lagen, und in denen er wie kein Zweiter zu lesen vermochte: das Buch der Natur und das Buch des Menschen [1]). Die Urkraft, der Shakespeares Tragödien entstammen, schien in der englischen Dramatik des achtzehnten Jahrhunderts seit langem erloschen, und der lebendige Hauch, den er dem Drama eingepflanzt, schien wie erstorben zu sein: aber noch immer sucht die Theorie den großen Schatten zu beschwören und ihn zum Sprechen zu bringen, weil sie überzeugt ist, daß die wahre Natur des Schönen nur aus der Versenkung in die eigentlichen „Originalwerke" gewonnen, nicht von den Nachahmern und Epigonen erlernt werden kann. Denn nur

1) Youngs Gedanken über die Originalwerke (deutsche Ausg., Leipzig 1760); näheres über Youngs Lehre s. bei H. v. Stein, a. a. O. S. 136 ff.

ihnen eignet die wirkliche Zauberkraft; sie sprechen nicht nur zu unserem Verstande und zu unserem Geschmack, sondern sie vermögen den Sturm der Leidenschaften in unserer Seele zu entfachen, wie ihn zu beschwören und zu beschwichtigen.

Die Ausarbeitung, die geduldige Durchführung und die schrittweise methodische Erörterung und Klärung der ästhetischen Grundgedanken, die Shaftesbury in seinem rhapsodisch-hymnischen Stile hingeworfen hatte, hat vor allem Hutcheson in seinem „Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue" (1726) gegeben. Erst durch Vermittlung dieses Werkes sind Shaftesburys Ideen in die allgemeine gelehrte Bildung der Zeit eingegangen; aber freilich haben sie in diesem Medium ihren eigentlichen Grundsinn und ihre ursprüngliche Bedeutung nicht voll bewahrt. Denn bei Hutcheson beginnen sich die Grenzen zwischen „Rezeptivität" und „Spontaneität", zwischen „Empfindung" und „Intuition", die Shaftesbury so scharf gezogen hatte, wieder zu verwischen. Schon der Ausdruck, den er wählt, um die Natur des Schönen zu bezeichnen, ist hierfür charakteristisch. Denn er weiß keinen besseren Vergleich für jene Unmittelbarkeit, in der wir das Schöne erfassen, als den Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung. Es gibt einen eigenen, nicht weiter definierbaren oder reduzierbaren Sinn für das Schöne, in derselben Weise, wie das Auge der spezifische Sinn für die Wahrnehmung der Farben, das Ohr der spezifische Sinn für die Erfassung der Töne ist. Wer ihn nicht besitzt, dem läßt er sich nicht mittelbar beibringen oder andemonstrieren, so wie sich auch die Existenz von Farben und Tönen nicht anders als durch ihr wirkliches Gewahrwerden erweisen läßt [1]). Die Tatsache, daß Hutcheson das Gefühl für das Schöne, für Harmonie und Regelmäßigkeit an einen „inneren Sinn" knüpft, der von den äußeren

1) Vgl. Hutcheson, a. a. O., Sect. 12 u. ö.

Sinnen verschieden ist und ihnen als ein Eigentümliches und Selbständiges gegenübersteht, kann über die beginnende Nivellierung und Verwischung, die Shaftesburys Gedanken hier erfahren, nicht hinwegtäuschen. Denn jetzt kann das „Genie" wieder durch die bloße Gabe der Empfänglichkeit bezeichnet und dem „feinen Geschmack" gleichgestellt werden. Da aber andererseits Hutcheson an Shaftesburys Grundvoraussetzungen festhält, so steht er mit seiner Lehre vom „sechsten Sinn" auch rein methodisch vor einem schwierigen Dilemma. Heinrich von Stein hat in seiner „Entstehung der neueren Ästhetik" von Hutchesons Lehre gesagt, daß sie an dem Widerspruche eines sozusagen „apriorischen Sinnes" kranke; denn das Schöne würde in ihr auf die Empfindung gegründet, während andererseits jede empiristische Konsequenz abgewehrt und an der Allgemeingültigkeit eben dieser Empfindung festgehalten wird. Aber der Einwand, der hier erhoben wird, fällt freilich mehr dem Ausdruck zur Last, den Hutcheson seinen Grundgedanken gegeben hat, als er den Inhalt des Gedankens selbst trifft. Dieser Ausdruck ist insofern ungenügend und in sich zwiespältig, als er versucht, eine Anschauung, die der intuitionistischen Ästhetik Shaftesburys entstammt, in die Sprache des Empirismus zu kleiden. Für Shaftesburys Begriff der ästhetischen Intuition aber ist eben dies charakteristisch, daß er die Alternative zwischen „Vernunft" und „Erfahrung", zwischen „Apriori" und „Aposteriori" nicht anerkennt. Die Anschauung des Schönen soll den Weg weisen, diesen schematischen Gegensatz, der die gesamte Erkenntnislehre des achtzehnten Jahrhunderts beherrscht, zu überwinden; sie soll den Geist auf einen neuen freieren Standort stellen, auf dem er diesen Gegensatz unter sich erblickt. Denn für Shaftesbury ist das Schöne weder eine „*idea innata*" im Sinne Descartes', noch ist es, im Sinne Lockes, ein bloßer aus der Erfahrung abgeleiteter und von ihr abstrahierter Begriff. Es ist selbständig und ursprünglich, „eingeboren" und not-

wendig in dem Sinne, daß es kein bloßes Accidens ist, sondern der Substanz des Geistes selbst angehört und diese, in einer durchaus eigentümlichen Weise, ausdrückt. Das Schöne ist kein Inhalt, der durch Erfahrung erworben wird, noch ist es eine Vorstellung, die dem Geist von Anfang an als geprägte Münze mitgegeben ist; es ist vielmehr eine spezifische Grundrichtung, eine reine Energie und eine urtümliche Funktion des Geistes.

So vertritt Shaftesbury in seiner Auffassung der Kunst wie in seiner Auffassung der Natur eine rein dynamische Grundansicht. Aber auch dieser „Dynamismus" muß aufs schärfste von anderen, scheinbar-verwandten Ansichten getrennt werden. Auf den ersten Blick scheint hier die nächste Übereinstimmung zwischen Shaftesbury und Dubos zu bestehen; denn Dubos' „Réflexions critiques sur la poésie et la peinture" wollen nichts anderes als die Begründung und die vollständige Entfaltung des Satzes sein, daß der Wert und der Reiz des Schönen in der Belebung und Steigerung der seelischen Kräfte besteht. Aber indem Dubos diese ästhetische „Regsamkeit" lediglich vom Standpunkt des Zuschauers, nicht vom Standpunkt des Künstlers sieht, indem er auf die Aktivität des Betrachters, nicht auf die des Schöpfers reflektiert, wandeln sich ihm damit, mit Shaftesbury verglichen, alle Maßstäbe und alle Werte. Beide stimmen nur im negativen, nicht im positiven Teil ihrer These zusammen; sie sind einig in dem, was sie verwerfen und ablehnen, nicht in dem, was sie behaupten. Sie wenden sich gegen alle Versuche, das Schöne auf strenge, ein für allemal feststehende Regeln zu bringen; sie sprechen dem Genie die Befugnis und die Kraft zu, alle diese Gesetzestafeln zu zerbrechen und aus eigener Machtvollkommenheit neue Gesetze aufzustellen. Und ebenso wenden sie sich gegen jeden Versuch, durch bloßes „Raisonnement", durch rein diskursive Begriffsbestimmungen und durch analytische Begriffszergliederungen das Wesen des Schönen

erfassen zu wollen. Sie lehren eine andere, „unmittelbare" Erkenntnis von ihm; aber die Quelle dieser Unmittelbarkeit ist für beide durchaus verschieden. Sie liegt für Shaftesbury im Prozeß des reinen Gestaltens, während sie für Dubos im Umkreis bestimmter, nicht weiter ableitbarer Modi des Empfangens und Auffassens gesucht wird. Aller ästhetische Genuß verdankt seine Entstehung gewissen Reaktionen, die der Anblick des Kunstwerks im Beschauer hervorbringt. Er fühlt sich von dem Kunstwerk mitgerissen und hingerissen; er fühlt sich in seine Bewegung aufgenommen und von ihr dahingetragen. Je stärker diese Bewegung ist, je intensiver wir sie mitfühlen, um so vollkommener ist das Ziel erreicht, auf das der Künstler ausgeht. Indem Dubos in dieser Weise die Bewegung um der Bewegung willen sucht, macht er die Intensität der Erregung, die das Kunstwerk in uns hervorruft, zum fast alleinigen ästhetischen Wertmaßstab. Die Qualität derselben, ihre besondere Natur und Eigenart, tritt für ihn durchaus zurück; ja sie scheint für ihn bisweilen völlig bedeutungslos zu werden. Es ist charakteristisch, daß Dubos, sogleich zu Beginn seiner Schrift, zur Begründung seines Satzes, daß der Geist ebensowohl seine Bedürfnisse habe, wie der Körper, und daß der stärkste Trieb in ihm der Trieb sei, sich in steter Bewegung zu erhalten, nicht in erster Linie auf rein künstlerische Phänomene hinweist, sondern daß er diesen Satz in einem anderen und weiteren Ausmaße nimmt. Er scheut sich nicht, dem Eindruck, dem wir beim Anblick eines Gemäldes oder beim Anhören eines Trauerspiels unterliegen, jene anderen Erregungen, die wir etwa bei der grausamen Hinrichtung eines Verbrechers, bei Gladiatoren-, bei Stierkämpfen empfinden, unmittelbar zur Seite zu stellen. In dem einen wie in dem anderen Falle wird der Mensch von dem gleichen Antrieb bewegt; er erträgt nicht nur den Anblick des stärksten Leides, sondern er sucht diesen Anblick, weil er durch ihn von der Last der Untätigkeit, der Beschäftigungslosigkeit befreit wird. „L'ennui qui suit bientôt

l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles, afin de s'épargner la peine d'en être tourmenté ... Ainsi nous courons par instinct après les objets qui peuvent exciter nos passions, quoique ces objets fassent sur nous des impressions qui nous coûtent souvent des nuits inquiètes et des jours douloureux: mais les hommes en général souffrent encore plus à vivre sans passions, que les passions ne les font souffrir [1]).“

So ist die Dynamik, auf die Dubos ausgeht und mittels deren er Wesen und Wirkung des Kunstwerks verstehen will, nicht, wie bei Shaftesbury, die Dynamik des reinen Bildens und Formens, sondern die des Leidens und der Leidenschaften. Er entwickelt nicht wie Shaftesbury eine intuitive Ästhetik, die sich in das Zentrum des künstlerischen Prozesses versetzt und s e i n e Eigenart, seine inneren Regeln und Maße, seinen eigentümlichen Rhythmus aufzuzeigen versucht, sondern er gibt eine Ästhetik des „Pathetischen“. Er will die Zuständlichkeiten, die reinen *πάθη*, mustern und überschauen, die durch die Werke der Dichtung und der bildenden Kunst im Menschen hervorgerufen werden. Die höchste Anforderung, die wir an den Künstler zu stellen haben, die oberste, ja die einzige Regel, die wir dem Genie auferlegen dürfen, besteht nicht darin, daß es in dem, was es hervorbringt, bestimmten objektiven Normen gerecht wird, sondern daß es, als Subjekt, in allem, was es schafft, ganz und ungebrochen gegenwärtig ist; daß es die eigene innere Erschütterung den Zuschauern mitzuteilen und aufzuzwingen vermag. „Soyez toujours pathétiques et ne laissez jamais languir vos spectateurs, ni vos auditeurs“: dies ist daher nach Dubos die erste Maxime, die der Ästhetiker dem Künstler einzuschärfen hat. Das „Pathetische der Bilder“ (le pathétique des images), nicht ihre Ähnlichkeit mit den äußern Objekten, ist das, worin der Wert

1) D u b o s , a. a. O. Sect. I.

der malerischen wie der poetischen Gemälde besteht. Durch diesen Rückgang auf die Urkraft der Leidenschaft hat Dubos' Ästhetik zweifellos belebend und befruchtend gewirkt; aber man erkennt hier auch deutlich die Grenze, die ihr von Anfang an gesetzt war. Denn eine Kunstlehre, die so ausschließlich am Zuschauer orientiert ist, wie es bei Dubos der Fall ist, steht ständig in Gefahr, den ästhetischen Gehalt des Werkes lediglich an der Wirkung auf den Zuschauer zu messen und beides zuletzt völlig ineinander aufgehen zu lassen. Das Kunstwerk droht zum bloßen Schaustück, zum *spectaculum* zu werden. Wenn es die Schaulust befriedigt, wenn es die innere Anteilnahme des Hörers erweckt, wenn es seine Erregung ständig unterhält und steigert, so gilt es zuletzt gleichviel, mit welchen Mitteln diese Wirkung erreicht wird. Die bloße Stärke der Wirkung gilt zugleich als ihr gültiger ästhetischer Maßstab; der Grad der Erregung entscheidet über ihren Wert. Poesie und Malerei zwecken auf nichts anderes ab und kennen kein höheres Ziel, als zu gefallen und zu bewegen, und eben hierin liegt ihre eigentliche Erhabenheit: „le sublime de la Poésie et de la Peinture est de toucher et de plaire" [1]). Kant hat der Ethik des Eudämonismus einmal entgegengehalten, daß durch sie alle sittlichen Wertunterschiede nivelliert und schließlich völlig vernichtet würden: denn, wer den ethischen Wert einer Handlung lediglich nach ihrem Lustertrag bemesse, frage nicht nach Art und Herkunft der Lust, wie es demjenigen, der nach Gold verlangt, gleich viel gilt, ob es aus Erz gegraben oder aus dem Sande gewaschen sei. Ein ähnlicher Einwurf läßt sich gegen Dubos' Ästhetik erheben, die allen ästhetischen Gehalt in das Gefühl auflöst, dieses letztere aber in Reiz und Rührung aufgehen läßt. Das Faktum dieser Rührung wird hier zuletzt zum einzig-sicheren Kriterium, das über Wert oder Unwert eines Kunstwerks entscheidet: „le véritable moyen de con-

1) Dubos, a. a. O. Teil II, Sect. 1.

noître le mérite d'un poême sera toujours de consulter l'impression qu'il fait" [1]).

Auch in Dubos' Lehre vom Geschmack zeigt sich, wenn man sie mit Shaftesbury vergleicht, die gleiche charakteristische Differenz. Er scheint zunächst mit Shaftesbury völlig einig zu sein, wenn er die „Unmittelbarkeit" des Geschmacks betont, wenn er erklärt, daß man über die Werke der Kunst nicht „*par voie de discussion*", sondern „*par voie de sentiment*" urteilen müsse [2]). Aber auch hier rückt er die Unmittelbarkeit an eine andere Stelle und begründet sie auf völlig anderem Wege. Wenn Shaftesbury sie im Prinzip der reinen ästhetischen Intuition sucht, so bleibt Dubos bei dem Vergleich mit der bloßen Sensation stehen. Damit rückt der „Geschmack" in die unmittelbare Nähe zu dem eigentlichen, dem sinnlichen „Schmecken". Unser Gefühl richtet über den Wert eines Kunstwerks — so sagt Dubos einmal — wie unsere Zunge über die Qualität und Vortrefflichkeit eines Ragouts urteilt. Dieser Begründung des Ästhetischen fehlt es somit an jedem sicheren Prinzip, das „Gefühl" von der bloßen „Empfindung", das „Schöne" vom „Angenehmen" zu scheiden. Bei Shaftesbury hingegen ist es eben dieser Unterschied, der im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht, und aus dem seine Lehre vom „interesselosen Wohlgefallen" — das wichtigste Einzelresultat, mit dem er die Ästhetik bereichert hat, — hervorgegangen ist. Denn für ihn liegt das Wesen der Schönheit und ihr Wert nicht in dem Reiz, den sie auf den Menschen ausübt, sondern darin, daß sie das Reich der Form für den Menschen aufschließt. Dem Tier, das der Macht des Reizes unterliegt, und das sich in keinem Augenblick seiner Allgewalt entziehen kann, bleibt eben darum die Welt der reinen Formen verschlossen. Denn niemals kann die Form erfaßt und in ihrem reinen Sinn verstanden und angeeignet werden, wenn sie nicht von ihrer bloßen Wirkung

1) Dubos, a. a. O. T. II, Sect. 24.
2) Ibid. T. II, Sect. 23; s. oben S. 406 f.

unterschieden und zum selbständigen Gegenstand der Betrachtung, der reinen ästhetischen Kontemplation gemacht wird [1]). Die Anschauung des Schönen, die von seiner bloßen Empfindung streng zu scheiden ist, erwacht erst in dieser Kontemplation, die kein bloßes Leiden der Seele, sondern die reinste Art ihres Tuns, ihrer eigentümlichen Selbsttätigkeit ist.

Auch das Verhältnis von „Schönheit" und „Wahrheit", von „Kunst" und „Natur" empfängt damit eine neue Bestimmung. Shaftesbury fordert nicht nur die durchgängige Übereinstimmung beider, sondern er scheint diese Übereinstimmung bis zur Auslöschung aller Unterschiede, bis zur Behauptung ihrer völligen Identität treiben zu wollen. Und doch würde man den Satz: „*All beauty is truth*" völlig mißverstehen, wenn man in ihm irgendeinen Angriff auf die „Immanenz" des Schönen und auf seine Selbständigkeit sehen wollte. Denn die Harmonie, die von Shaftesbury zwischen Wahrheit und Schönheit behauptet wird, bedeutet nicht die Abhängigkeit der einen von der andern, sondern soll gerade dem Versuch wehren, eine solche Abhängigkeit, eine einseitige Dependenz anzunehmen. Das Verhältnis ist ein substantielles, kein kausales Verhältnis; es geht auf die Wesensbestimmung von Natur und Kunst, nicht auf das Vor oder Nach in ihren beiderseitigen Schöpfungen. Die Kunst ist nach Shaftesbury aufs strengste an die Natur gebunden; sie kann nichts erreichen und sie soll nichts erstreben, was schlechthin über sie hinausgeht. Aber die innere Übereinstimmung mit der Natur, die von ihr verlangt wird, bedeutet nicht, daß sie in die Wirklichkeit der empirischen Einzeldinge verstrickt ist und sich mit ihrer Nachahmung begnügen muß. Nicht in der Nachahmung, sondern in der Schöpfung wird die „Wahrheit" der Natur erreicht; denn die Natur selbst ist, ihrem tiefsten Sinne nach, nicht

1) Shaftesbury, The Moralists, Part 3, Sect. 2, Characteristics, Second edit., London 1714, II, 424.

der Inbegriff des Geschaffenen, sondern die schöpferische Kraft, aus der die Form und Ordnung des Universums quillt. Hierin, und hierin allein, soll die Schönheit mit der Wahrheit, soll der Künstler mit der Natur wetteifern. Der echte Künstler sucht die Züge zu seinem Gebilde nicht mühsam aus der Natur zusammen; er folgt vielmehr einem rein inneren Muster und Vorbild, das als ursprüngliches und unzerlegbares Ganzes vor ihm steht. Aber eben dieses Vorbild ist kein bloßes Scheinbild; sondern es darf sicher sein, wenn nicht mit der tatsächlichen Wirklichkeit der Dinge, so doch mit ihrer wesenhaften Wahrheit zusammenzutreffen. Die Schöpfung des Künstlers ist keine bloße Ausgeburt seiner subjektiven Einbildungskraft, kein leeres „Phantasma"; sondern in ihr drückt sich ein wahrhaftes Sein, im Sinne einer wahrhaft innerlichen Notwendigkeit und Gesetzlichkeit aus. Das Genie empfängt dieses Gesetz nicht von außen, es stellt es vielmehr umgekehrt in seiner Ursprünglichkeit aus sich heraus. Und nun zeigt sich, daß dieses nicht von der Natur Entlehnte mit ihr dennoch durchgängig-harmonisch ist, daß es ihrer Grundform nicht widerspricht, sondern daß es diese vielmehr entdeckt und bestätigt. „Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde — Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß": in diesem Worte Schillers ist vielleicht die knappste und schlagendste Charakteristik von Shaftesburys Grundauffassung des Verhältnisses von Kunst und Natur gegeben. Das Genie braucht die Natur, die Wahrheit nicht zu suchen; es trägt sie in sich, und es darf sicher sein, wenn es nur sich selbst getreu bleibt, ihr immer wieder zu begegnen. Damit ist gegenüber jener Form der Naturnachahmung, die in der klassizistischen Ästhetik gefordert wurde, das Prinzip der „Subjektivität" zur Anerkennung und Geltung gebracht; aber auf der anderen Seite bedeutet diese Subjektivität etwas völlig anderes als in den Systemen des psychologischen Empirismus. Denn wenn für diese das Ich zuletzt in ein bloßes „Bündel von Vorstellungen"

aufgeht, so ist es für Shaftesbury eine ursprüngliche Ganzheit und eine unzerlegbare Einheit; eben jene Einheit, in der wir unmittelbar die Grundgestalt und den Sinn des Kosmos verstehen, in der wir den „Genius des Alls" verstehend und mitfühlend erfassen. Auf diese „Natur im Subjekte", nicht auf die bloße Objektivität der Dinge und Tatsachen, zielt Shaftesburys Wahrheitsforderung hin, — und diese Natur ist es, die er zur Norm der Schönheit macht. Wenn Kant in der „Kritik der Urteilskraft" das Genie als das Talent (Naturgabe) definiert, welches der Kunst die Regel gibt, so geht er in der transzendentalen Begründung dieses Satzes zwar völlig seinen eigenen Weg; aber der reine Inhalt desselben stimmt vollständig mit Shaftesbury und den Prinzipien und Voraussetzungen seiner „intuitiven Ästhetik" zusammen.

Ein weiterer Schritt in der Richtung auf die Eroberung eines neuen und tieferen Begriffs der ästhetischen „Subjektivität" vollzieht sich damit, daß der Umkreis der ästhetischen Probleme sich erweitert, sofern, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an, der „Analytik des Schönen" immer klarer und bestimmter die „Analytik des Erhabenen" zur Seite tritt. Eine rein inhaltliche Bereicherung war damit freilich nicht gegeben; denn das Thema, das hier angeschlagen wird, nimmt nur ein Motiv auf, das sich bis in die ersten Anfänge der philosophischen Ästhetik zurückverfolgen läßt. Auch die klassizistische Lehre hatte dieses Motiv der antiken Tradition entnommen. Boileau hat im Jahre 1674 Longins Schrift über das Erhabene übersetzt und kommentiert [1]). Aber in diesem Kommentar findet sich noch keinerlei Hinweis auf jene neue Wendung, die das Problem des Erhabenen in der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts gewinnt und auf die systematische Bedeutung, die es sich hier erobert. Burkes „Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful" (1756) bildet den

1) Näheres über diese Übersetzung s. bei H. v. Stein, a. a. O. S. 4 ff.

ersten entscheidenden Ansatz des Problems. Burkes Schrift ist nicht in erster Linie systematisch, sondern sie ist psychologisch orientiert; sie vertritt keine geschlossene ästhetische Doktrin, sondern sie geht auf die Behandlung bestimmter ästhetischer Phänomene aus, die sie klar und scharf voneinander zu sondern und getreu und vollständig zu beschreiben sucht. Aber eben diese reine Beschreibung ist es, die ihn auf eine Lücke der bisherigen ästhetischen Systematik hinführt. Wenn man die Ordnung, das Ebenmaß, die feste Begrenzung und die leichte Überschaubarkeit als Merkmale des schönen Gegenstandes zu bezeichnen pflegt, so erweist sich diese Charakteristik alsbald als ungenügend, das Ganze des ästhetisch-Bedeutsamen und des ästhetisch-Wirksamen zu umspannen. Aus dieser Definition fällt eine ganze Klasse von Phänomenen heraus, deren Wirklichkeit sich der unbefangenen, durch kein theoretisches Vorurteil getrübten Beobachtung auf Schritt und Tritt aufdrängt. Es sind nicht die tiefsten seelischen Erschütterungen, nicht die stärksten künstlerischen Erlebnisse, die durch die Anschauung der „Schönheit", als des ruhenden Ebenmaßes und der strengen Geschlossenheit, in uns erweckt werden. Ein anderer stärkerer Reiz zeigt sich dort, wo wir, statt der Geschlossenheit der Form, vielmehr ihrer Lockerung, ja ihrer völligen Auflösung gegenüberstehen. Nicht nur die Form, im Sinne des strengen Klassizismus, sondern auch die Unform hat ihren ästhetischen Wert und ihr ästhetisches Recht; nicht nur das Geregelte, sondern auch das Ungeregelte, nicht nur das in bestimmte Maße Faßbare, sondern auch das Maßlose gefällt. Diese Erscheinung, die den begrifflichen Rahmen der bisherigen Ästhetik sprengt, wird von Burke mit dem Namen des Erhabenen bezeichnet. Das Erhabene spottet der ästhetischen Forderung der Proportionalität: denn eben die Transzendenz, eben das Hinaus-Sein über alle bloße Proportionalität macht seinen eigentlichen Charakter aus. Es besteht in eben dieser Transzendenz und wirkt nur durch sie und kraft ihrer. Nicht nur das, was

wir innerlich in reiner Anschauung gestalten und begrenzen, wirkt auf uns; sondern auch das, was sich jedem derartigen Versuch entzieht, was uns überwältigt, statt von uns geformt und bewältigt zu werden. Nirgends werden wir stärker als von diesem Ungreifbaren ergriffen; nirgends erfahren wir die Macht der Natur und der Kunst so sehr, als wenn sie uns dem „Ungeheuren" gegenüberstellt. Daß wir diesem Ungeheuren nicht erliegen, sondern daß wir uns ihm gegenüber behaupten, ja daß es zu einer Erhöhung und Steigerung aller unserer Kräfte hinführt: das ist es, was sich in der Erscheinung des Erhabenen darstellt und worauf ihr tiefster ästhetischer Reiz beruht. Das Erhabene löst die Grenzen der Endlichkeit; aber eben diese Lösung wird vom Ich nicht als Vernichtung, sondern als eine Art der Erhöhung und Befreiung empfunden. Denn in dem Gefühl für das Unendliche, das es jetzt in sich entdeckt, wird ihm eine neue Erfahrung seiner eigenen Grenzenlosigkeit zuteil. Diese Auffassung und diese Erklärung des Erhabenen greift somit nicht nur über die Schranken der klassizistischen Ästhetik, sondern auch über Shaftesbury hinaus: denn auch für diesen bleibt, wenngleich er im Naturhymnus der „Moralisten" seine tiefe Empfänglichkeit für alle Reize des Erhabenen bekundet, die Idee der F o r m das eigentliche ästhetische Grundprinzip. Und damit ist auch für die „Subjektivität" im Kreise des Ästhetischen ein neuer Sinn festgestellt und ein neuer Anspruch erhoben. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Lehre vom Erhabenen besteht darin, daß hier, von seiten der Kunst her, die Schranke des Eudämonismus bezeichnet und seine Enge überwunden wird. Ein Ergebnis, um das die E t h i k des achtzehnten Jahrhunderts vergeblich gerungen hatte, fällt ihm hier, durch die Hilfe und Vermittlung der Ästhetik, als reife Frucht in den Schoß. Burke muß, um seine Lehre vom Erhabenen durchführen zu können, im Begriff der ästhetischen „Lust" eine scharfe Unterscheidung vornehmen. Er kennt und beschreibt eine Art von Lust, die keineswegs mit

dem bloßen sinnlichen Genuß, noch auch mit jener Freude, die wir in der Anschauung des Schönen empfinden, zusammenfällt, sondern die von spezifisch-anderer Natur ist. Das Gefühl für das Erhabene ist nicht die Steigerung jenes Genusses und jener Freude, sondern sie ist das Widerspiel zu beiden. Es läßt sich nicht als bloßes „Vergnügen" (*pleasure*) bezeichnen, sondern es ist der Ausdruck einer ganz andersartigen Ergriffenheit, eines eigentümlichen Entzückens (*delight*), das das Schreckensvolle und Furchtbare nicht ausschließt, sondern vielmehr verlangt und in sich aufnimmt. So gibt es eine Quelle reiner ästhetischer Lust, die von dem bloßen Glücksverlangen, von dem Streben nach Genuß und von der Befriedigung in endlichen Zielen, aufs strengste geschieden bleibt: „a sort of delight full of horror, a sort of tranquillity tinged with terror" [1]). Und noch eine andere Erhöhung und Befreiung ist es, die sich jetzt kraft der Problematik des Erhabenen vollzieht. Nicht nur die innere Freiheit des Menschen gegenüber den Objekten der Natur und gegenüber der Gewalt des Schicksals ist es, die sich im Gefühl des Erhabenen ausdrückt, sondern dieses Gefühl löst das Individuum auch aus den tausendfältigen Bindungen, denen es als Glied der Gemeinschaft, der bürgerlich-geselligen Ordnung unterliegt. Im Erlebnis des Erhabenen fallen auch diese Schranken; das Ich ist rein auf sich selbst gestellt und muß sich in dieser seiner Selbständigkeit und Ursprünglichkeit gegen das Universum, das physische wie das soziale, behaupten. Burke betont ausdrücklich, daß es zwei Grundtriebe im Menschen gibt: den einen, der ihn dazu treibt, sein eigenes Wesen zu erhalten, den anderen, der ihn zum Leben in der Gemeinschaft hinführt. Auf j e n e m beruht nach ihm das Gefühl des

1) Zum Ganzen s. B u r k e, A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful, London 1756, bes. S. 208 ff.; zu Burkes Unterscheidung von „*pleasure*" und „*delight*" vgl. die Darstellung bei F o l k i e r s k i, Entre le Classicisme et le Romantisme, S. 59 ff.

Erhabenen, auf diesem das Gefühl des Schönen. Das Schöne vereint, das Erhabene isoliert; das eine zivilisiert, indem es die gefälligen Formen des Verkehrs und des Umgangs ausbildet und der Verfeinerung der Sitten dient; das andere dringt bis in die letzte Tiefe des Selbst und gibt sie uns erst vollständig zu eigen. Es gibt im Menschen kein zweites ästhetisches Erlebnis, das ihm so sehr den Mut zu sich selbst, den Mut zur „Originalität" und Urwüchsigkeit gibt, als der Eindruck des Erhabenen. Damit bahnt sich die Überwindung einer Schranke an, die sich, wie wir sahen, in der Entwicklung der klassizistischen Ästhetik immer wieder fühlbar gemacht hatte. Diese stand in dem Glauben, in ihren Regeln nichts anderes als die strenge und schlichte „Wahrheit" des Kunstwerks auszusprechen und ihm keine anderen als aus der Sache selbst, aus der Natur der einzelnen künstlerischen Gattungen herrührende Bindungen aufzuerlegen. Aber die Praxis der klassizistischen Ästhetik wurde diesem ihrem theoretischen Ideal nirgends völlig gerecht: an die Stelle der gesuchten „Naturwahrheit" trat eine relative und zufällige gesellschaftliche Wahrheit; an die Stelle der allgemeingültigen Vernunftgesetze traten bestimmte soziale Konventionen [1]). In der Theorie des Erhabenen wird diese Gefahr erkannt. Sie sondert, strenger als zuvor, das „Wesen" vom „Schein", die Natur von der Gewohnheit, die Substanz des Ich und seine wahrhafte Tiefe von den bloßen Accidentien und Beziehungen. Das Genieproblem und das Problem des Erhabenen wirken hier in der gleichen Richtung: sie werden die beiden geistigen Motive, aus denen heraus sich eine neue tiefere Auffassung der Individualität entwickelt und kraft derer sie sich fortschreitend gestaltet.

1) Vgl. oben S. 392 ff.

V. Verstand und Einbildungskraft. Gottsched und die Schweizer.

Wenn man die Entwicklung der deutschen Ästhetik im achtzehnten Jahrhundert mit dem Gange der französischen und der englischen Ästhetik vergleicht, so tritt sofort ein charakteristischer Unterschied in der gedanklichen Grundtendenz und in der geistigen Gesamtstimmung hervor. Zwar ist es, wenn man lediglich den Inhalt der einzelnen Probleme und die Analyse und Erklärung der einzelnen Grundbegriffe ins Auge faßt, in keiner Weise möglich, zwischen den verschiedenen nationalen Kulturen irgendeinen scharfen Trennungsstrich zu ziehen. Wie überall im achtzehnten Jahrhundert, so findet auch auf diesem Gebiet ein ununterbrochener Austausch der Gedanken statt. Die Fäden schießen hinüber und herüber, und sie greifen derart ineinander ein, daß sie sich aus dem fertigen Gewebe kaum herauslösen und gesondert auf ihren Ursprung zurückverfolgen lassen. Nicht die einzelnen Begriffsmotive, noch die einzelnen Sätze und Theoreme sind es somit, worauf die Ausnahmestellung der deutschen Ästhetik beruht. Es gibt kaum einen Begriff und kaum irgendein Theorem, zu dem sich nicht ein Analogon oder eine Parallele in der französischen und englischen Literatur aufweisen ließe. Und doch werden all die Anregungen, die von hier ständig einströmen, in einem neuen Sinne verwendet und auf ein neues Ziel hingelenkt. Zum erstenmal stellt sich jetzt die gesamte Problematik des Ästhetischen unter die Leitung und gewissermaßen unter die Obhut der systematischen Philosophie. Keiner der führenden deutschen Ästhetiker will nur beobachten und nur beschreiben; und keiner von ihnen will lediglich im Kreise der ästhetischen Phänomene stehen bleiben. Immer richtet sich vielmehr die Frage auf das Verhältnis, das zwischen der Kunst und den anderen Gebieten des geistigen Lebens besteht; immer wird versucht, das Spe-

zifische des ästhetischen Vermögens gegen andere Vermögen, gegen den Verstand, die Vernunft, den Willen scharf und klar abzugrenzen, und aus dieser Scheidung und Abgrenzung sodann ein Gesamtbild des Geistes, in seiner inneren Einheit und in seinen Verschiedenheiten und Abstufungen, zu entwerfen. Dieser systematische Geist ist es, der der deutschen Philosophie durch Leibniz eingepflanzt worden war, und der seine Ausbildung und seine strenge Schulung durch die Lehre Christian Wolffs erfuhr. Eine derartig strenge Zucht, eine solche theoretische „Disziplin" der Ästhetik hat weder in Frankreich noch in England bestanden. In Frankreich wird seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, seit der Einwirkung der Schriften von Bouhours und Dubos, der streng-rationale Geist der Cartesischen Philosophie mehr und mehr zurückgedrängt. Auch in der folgenden Entwicklung bleibt freilich die engste Verbindung zwischen Philosophie und ästhetisch-literarischer Kritik aufrechterhalten; aber die Philosophie selbst ist es, die jetzt ausdrücklich auf die Form des Systems verzichtet. Seit Condillacs Traité des systèmes wird von allen Seiten her der Kampf gegen den „Systemgeist" aufgenommen [1]). Lessing hat von Diderot gesagt, daß sich, seit dem Aristoteles, noch kein philosophischerer Geist mit dem Theater abgegeben habe; aber eben diese Diderotsche Philosophie des Dramas, wie er sie in seinen Dialogen über die dramatische Kunst entwickelt, ist alles andere als systematisch. Sie ist nicht logisch-aufbauend, nicht stetig folgernd und fortschließend, sondern sie bewegt sich in einer Reihe von Aperçus, sie ist sprunghaft und eklektisch. Und ebenso war es in England gerade der tiefste und reichste Denker im Gebiet der Ästhetik und der eigentliche Urheber und Anreger der gesamten künftigen Entwicklung, der jeden Zwang der philosophischen Systematik verschmäht und verpönt hatte. Shaftesbury hatte das scharfe Wort

1) Vgl. oben S. 9 ff.

geprägt, daß „der sinnreichste Weg zum Narren zu werden, der Weg durch ein System" sei [1]). In Deutschland indessen hat sich die Ästhetik, auch dort, wo sie den Kampf für das Recht und für die Ursprünglichkeit der Einbildungskraft führte, gegen die Herrschaft der Logik nirgends aufgelehnt. Sie führte diesen Kampf nicht gegen die Logik, sondern im engen Bunde mit ihr; sie wollte die Phantasie nicht von der Übermacht der Logik befreien, sondern sie forderte und suchte eine eigene „Logik der Phantasie". Wenn die Schweizer, die Protagonisten in dem Streit zwischen „Einbildungskraft" und „Verstand", sich gegen Gottsched wenden, so wollen sie damit doch keineswegs auf die logische Strenge Wolffs verzichten. Bodmers Schrift „von dem Einflusse und dem Gebrauche der Einbildungskraft, zur Ausbesserung des Geschmackes" (1727) ist Wolff gewidmet und stellt sich gewissermaßen ausdrücklich unter seinen Schutz: denn seine „demonstrativische Art zu philosophieren" werde es — so erklärt Bodmer — erst ermöglichen, auch die Künste auf gewisse Grundsätze aufzubauen. Von Wolff gehen die Schweizer sodann auf Leibniz zurück, — und wieder ist es die Leistung des Logikers Leibniz, auf die sie sich in erster Linie berufen. Denn sie erklären, daß der wesentliche Dienst, den Leibniz für die Begründung einer Philosophie der Kunst geleistet habe, darin bestehe, daß er durch sein System der prästabilierten Harmonie „der Empfindung einen tödtlichen Streich angebracht" habe: „er hat sie ihres so lange Zeit wider Recht gebrauchten Richteramtes entsetzet, und allein zu einer *causa ministrante* und *occasionali* des Urtheils der Seele gemacht" [2]). In dieser zentralen Stellung, die das Pro-

1) Soliloquy or Advice to an Author. P. III, Sect. I (Characteristics I, 290).

2) Bodmer, Briefwechsel von der Natur des Poetischen Geschmacks (1736). Näheres über die Beziehungen der Schweizer zur Leibniz-Wolffischen Philosophie siehe bei H. v. Stein, a. a. O. S. 279 ff., 295.

blem des Urteils bei den Schweizern gewinnt, spricht sich aus, daß auch sie in keiner Weise gewillt sind, das Band zwischen Logik und Ästhetik zu zerschneiden. Sie stehen mitten in einer Entwicklung, die auf eine Synthese und auf eine festere Verknüpfung zwischen beiden gerichtet ist, — in der Entwicklung, die ihren Höhepunkt und ihren Abschluß in Kants „Kritik der Urteilskraft" gefunden hat.

Erwägt man diesen Zusammenhang, so wird es freilich um so schwieriger, das eigentliche Thema zu bezeichnen, um das es in dem Streit zwischen Gottsched und den Schweizern ging. Der Streit selbst hat in Deutschland im achtzehnten Jahrhundert die Gemüter leidenschaftlich bewegt; und wie tief er in das allgemeine deutsche Geistesleben eingegriffen, wie stark er das innere Werden der deutschen Dichtung bestimmt hat, ist durch Goethes Zeugnis in „Dichtung und Wahrheit" erwiesen. Aber schon die Zeitgenossen selbst hatten Mühe, aus der Fülle der Streitschriften den eigentlichen Kern der Frage herauszuschälen. „Uns däucht" — so schreiben Mylius und Cramer in der Vorrede zu den „Hallischen Bemühungen zur Beförderung der Kritik und des guten Geschmacks" —, daß die schweizerischen Schriften von der Poesie mit der Gottschedschen Dichtkunst in einem Schrank hätten beisammenstehen können, ohne daß eine Schlacht unter ihnen würde vorgefallen sein, wie Swift von der alten Schriftsteller Büchern gedichtet hat. Wir sind nicht imstande, denen gründlich zu antworten, die uns um die eigentlichen Ursachen dieses kritischen Zwiespalts näher befragen. Der Dichter, welcher dereinst diesen Krieg besingen wird, wird ohne Zweifel die Offenbarung so nötig haben als Homer, da er die Zwietracht Achills und Agamemnons beschreiben wollte" [1]). Und fast scheint es, als hätten auch all die folgenden literarhistorischen und philosophischen Analysen diese „Offenbarung" noch nicht

1) Zitiert nach Hettner, Literaturgesch. des achtzehnten Jahrhunderts, 3. Aufl., Dritter Teil, Buch 1, S. 359.

gebracht. Denn noch immer stehen sich hier die Urteile über die eigentlichen Motive des Streits und über seine bewegenden Kräfte diametral gegenüber. Hettner erklärt, daß der entscheidende Gedanke, welcher unter der Oberfläche persönlicher Zänkereien wuchs und erstarkte, für uns leicht durchschaubar sei; der Kampf sei „der erste ernste Zusammenstoß der französischen und englischen Einwirkungen". Gottsched sei der eifrige und bis zur leidenschaftlichen Ausschließlichkeit einseitige Parteigänger des französischen Klassizismus gewesen; und hierin bestehe sein geschichtliches Recht und Unrecht. Aber so einfach verteilen sich die Rollen keineswegs. Denn auf der einen Seite hat sich Gottsched den Einwirkungen der englischen Literatur nicht verschlossen — er zitiert Shaftesbury und Addison, und hat diesem die Form seiner Wochenschriften ausdrücklich nachgebildet, — und andrerseits strömen auch in die Theorie der Schweizer fortdauernd Anregungen ein, die sie von der französischen Ästhetik empfangen. In der Vorrede zu Breitingers „Critischer Dichtkunst" beruft sich Bodmer ausdrücklich auf Dubos, um zu erweisen, „daß die besten Schriften nicht von den Regeln entstanden seien, sondern hingegen die Regeln von den Schriften hergeholt werden". Die eigentliche Differenz zwischen Gottsched und den Schweizern läßt sich nicht von außen, sondern nur von innen her bezeichnen; sie läßt sich nicht durch die Art der Einwirkungen, denen beide unterlagen, sondern nur durch den verschiedenen Ansatz ihres systematischen Problems erklären. Und dieser Unterschied rückt in sein volles Licht erst dann, wenn wir über den Kreis der bloß-literarischen und der bloß-ästhetischen Probleme hinausblicken; wenn wir erkennen, daß der Kampf, der sich hier abspielt, nur ein einzelnes Moment und eine Teilaktion in einem anderen viel umfassenderen geistigen Ringen bildet. Nur innerhalb der geistigen Gesamtsituation des achtzehnten Jahrhunderts kann die These verstanden werden, der Gottsched und die Schweizer innerhalb der Poetik zum

Siege verhelfen sollen. So seltsam es auf den ersten Blick erscheinen mag, so muß man, für die völlige historische Aufhellung des Gegensatzes zwischen beiden, nicht nur auf die Problemlage der Logik, sondern auch auf die der Naturerkenntnis hinblicken. Denn an der Naturerkenntnis, und durch ihre ständige Hilfe und Vermittlung, hatte sich im achtzehnten Jahrhundert eine neue Form der Logik zu entwickeln begonnen. Dem Ideal einer rein deduktiven Logik, die vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet und dieses aus jenem ableitet, war das Ideal der empirischen Analyse gegenübergetreten. Auch diese verzichtet keineswegs auf allgemeine Prinzipien und Grundsätze; aber sie behauptet dieselben nicht als von vornherein feststehende, unumstößliche apriorische Setzungen, sondern sie will sie an der Betrachtung der Phänomene gewinnen und an ihnen selbst als gültig erweisen. Die Korrelation zwischen „Phänomen" und „Prinzip" bleibt somit bestehen; aber der Accent dieser Beziehung hat sich verschoben. Die Phänomene sollen nicht aus bestimmten, im voraus angenommenen und fixierten Prinzipien deduziert, sondern die Prinzipien sollen an den Phänomenen gewonnen und sie sollen ständig an ihnen von neuem nachgeprüft werden [1]). In der Naturerklärung ist es der Fortgang von Descartes zu Newton, an welchem sich dieser Wandel der methodischen Gesinnung am deutlichsten kundgibt; — in der Ästhetik tritt er uns am klarsten und bestimmtesten in dem Gegensatz zwischen Gottsched und den Schweizern entgegen. In der überraschenden Verbindung, die sich hier zwischen zwei weit voneinander abgelegenen Gebieten offenbart, bewährt sich uns aufs neue jene Einheit der gedanklichen Struktur, die für das achtzehnte Jahrhundert charakteristisch ist. Descartes hatte den Grundriß seiner Physik, wie er ihn in der Schrift: „*Le monde*" entwirft, unter den Wahlspruch gestellt: „Gebt mir Materie, und ich

1) Vgl. oben S. 66 ff.

will euch eine Welt bauen." Der Physiker und der Naturphilosoph kann und darf einen solchen Aufbau wagen, denn der Plan des Universums liegt für ihn in den allgemeinen Bewegungsgesetzen deutlich zutage. Diese allgemeinsten Gesetze braucht er nicht der Erfahrung zu entnehmen; sie sind mathematischer Art und sie liegen demgemäß in den Grundregeln der *Mathesis universalis* beschlossen, die der Geist rein aus sich selbst begreift und in ihrer Notwendigkeit einsieht. Die gleiche Forderung glaubt Gottsched, der Schüler Descartes' und Wolffs, im Gebiet der Poesie durchführen und dadurch auch sie der Herrschaft der „Vernunft" unterwerfen zu können. „Gebt mir irgendeinen beliebigen Stoff, ein bestimmtes Thema, und ich will euch zeigen, wie daraus, nach allgemeingültigen Regeln der Poetik, ein vollkommenes Gedicht zu formen ist": — so etwa ließe sich der Inhalt und die Grundabsicht seiner „Critischen Dichtkunst" umschreiben. „Zu allererst wähle man sich einen lehrreichen moralischen Satz nach Beschaffenheit der Absichten, die man sich zu erlangen vorgenommen; hierzu ersinne man sich eine ganz allgemeine Begebenheit, worin eine Handlung vorkommt, daran dieser erwählte Lehrsatz sehr augenscheinlich in die Sinne fällt." Der „Satz", die theoretische oder moralische Wahrheit, geht also voraus; die poetische Begebenheit folgt, um ihn lediglich zu illustrieren, um ihn an einem konkreten Einzelbeispiel sichtbar zu machen. Bei den Schweizern hingegen herrscht das genau umgekehrte Verhältnis: sie vertreten den Gedanken des „Primats der Begebenheit vor dem Satz". Zwar haben auch sie der lehrhaften Absicht keineswegs entsagt; ja sie schärfen diese Absicht immer wieder ein. Aber diese Absicht soll jetzt auf einem anderen Wege, sie soll nicht auf dem Weg über den Verstand, sondern auf dem Weg über die Einbildungskraft erreicht werden. Aufgabe der Poesie ist es — in dieser These stimmen die Schweizer mit Dubos überein — zu bewegen und zu rühren; aber das „Pathetische" ist freilich nicht ihr einziger und ihr höchster

Zweck. Die Rührung der Phantasie soll vielmehr der vernünftigen Einsicht den Weg bahnen und ihr im Gemüt des Hörers Eingang verschaffen. Was der bloße Begriff und die abstrakte Doktrin nicht vermag, das soll durch die richtige Wahl der Metaphern, der poetischen „Gleichnisse" erzielt werden. Aus diesem Grunde gewinnt jetzt das Gleichnis eine entscheidende Bedeutung und rückt in das eigentliche Zentrum der Poetik. Breitinger hat eine eigene „Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse" [1]) verfaßt, in der er diesen Gebrauch mit Beispielen aus den Schriften der berühmtesten alten und neuen Schriftsteller erläutern will. Aber das Gleichnis hat auch hier keinen selbständigen Sinn und Wert; es ist nur die Vorbereitung für ein anderes und die Hülle, in die sich dieses andere kleidet. „Gleichwie ein kluger Arzt die bitteren Pillen vergüldet oder verzuckert: also müssen diejenigen, welche die Wahrheit als ein Hilfsmittel zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit gebrauchen wollen, gleicherweise verfahren." Die Äsopische Fabel wird demgemäß, weil sie diese doppelte Aufgabe am besten erfüllt, von Breitinger in seiner „Critischen Dichtkunst" als die vollkommenste poetische Gattung erklärt. Sie sei erfunden worden, um „sonst trockenen und bitteren Wahrheiten" durch die künstliche Verkleidung in eine reizende Maske einen so gewissen Eingang in das menschliche Herz zu schaffen, daß es sich der Zustimmung zu ihnen nicht erwehren kann [2]). Auch der Begriff des „Wunderbaren", der die Poetik der Schweizer kennzeichnet, erhält erst von hier aus seinen scharf-umrissenen Sinn. Auch das Wunderbare hat seinen Wert nicht darin, daß es dem freien ungebundenen Spiel der Einbildungskraft entstammt, und daß es alle Gesetze der Vernunft überfliegt. Abgesehen davon, daß auch die wunderbarste Erfindung zwar

1) Zürich 1740.

2) Breitinger, Critische Dichtkunst, Zürich 1740, S. 166; vgl. Hettner, a. a. O. S. 382.

nicht an die gegebene Wirklichkeit, wohl aber an die Gesetze des „Möglichen" gebunden bleibt, so ist sie auch, wenn sie wahrhaft-poetisch sein soll, in ihrer Absicht gebunden. Sie will durch das Neue und Überraschende, das sie in sich schließt, das Gemüt bewegen, um diese Bewegung zu einem von dem Dichter gewollten Ziele, zu einem sittlichen Endzweck, hinzuleiten. Der gleiche Richtungsgegensatz der Betrachtung, der keineswegs ein absoluter Gegensatz ist, wird auch in dem Streit über das Verhältnis von „Genie" und „Regel" deutlich. Von jener Auffassung des Genies, wie sie uns in Shaftesburys „intuitiver Ästhetik" entgegentrat, ist nicht nur Gottsched, sondern von ihr sind auch die Schweizer weit entfernt. Auch Bodmer und Breitinger sind nicht gesonnen, das Genie aus der strengen Zucht der Regeln zu entlassen; auch sie wollen Normen aufstellen. Aber sie suchen diese Normen an den Phänomenen, an den Gegebenheiten der Dichtkunst selbst zu entdecken, statt sie ihnen von außen her aufzuzwingen. Sie gehen von der poetischen Anschauung aus, um diese dann freilich auf Begriffe und auf „spekulative Prinzipien" zu bringen. Ihr wesentlicher Vorzug gegen Gottsched liegt darin, daß sie in unvergleichlich-höherem Maße und in einem weit tieferen Sinn als er dieser Anschauung fähig sind, daß ihnen Homer, Dante und Milton wirkliche dichterische Erlebnisse bedeuten. Aber für den Kritiker dürfen diese Erlebnisse nur den Anfang, nicht das Ende bilden. Die Regeln, die in ihnen implizit beschlossen liegen, muß er zu deutlichem Bewußtsein erheben; was die Natur im dichterischen Genie geleistet hat, das muß die Kunst der nachprüfenden Kritik „von den Schriften herholen" und in einen festen und sicheren Besitz verwandeln. So bewährt sich auch hier die Kraft und die Eigenart jener „empirischen Analyse", die am Besonderen das Allgemeine gewinnt, die am konkreten Gebilde und am konkreten Phänomen die verborgene Regel entdeckt. In der Vorrede zu Breitingers „Critischer Dichtkunst" erklärt Bod-

mer, daß die Regeln keine bloße Frucht des Eigensinns oder des blinden Zufalls seien; sie seien vielmehr aus der Achtsamkeit auf dasjenige entstanden, was im ästhetischen Eindruck wahrhaft-konstant ist, was eine gewisse beständige Wirkung auf das Gemüt übt. Wie die Naturforschung des achtzehnten Jahrhunderts Erfahrung und Geometrie miteinander verbindet und ständig aufeinander bezieht, wie sie vom Experiment und der sinnlichen Beobachtung ausgeht, um andererseits im Kreise des Beobachtbaren selbst die mathematische Bestimmbarkeit zu suchen, so verlangen die Schweizer auch vom echten Kunstrichter, daß er beiden Forderungen gerecht wird. Er soll sich der Erfahrung, die in den großen Kunstwerken vor ihm steht, hingeben und sich von ihr leiten lassen; aber diese Leitung besagt nicht, daß er sich ihr schlechthin unterwirft. Wie der Physiker die mathematische Exaktheit mitten im Sinnlichen findet, so sucht der Kunstrichter in den Schöpfungen der Einbildungskraft ein Notwendiges und über alle Willkür Erhabenes. Er beginnt mit der Anschauung und hält beständig an ihr fest; aber an ihr selbst entdeckt er die eigentümliche Form der Bestimmtheit und jene „demonstrativische Gewißheit", deren sie fähig ist.

VI. Die Grundlegung der systematischen Ästhetik. — Baumgarten.

Wenn Kant von Alexander Baumgarten spricht, den er unter allen zeitgenössischen deutschen Denkern besonders hoch stellt, so pflegt er ihn einen „vortrefflichen Analysten" zu nennen. Damit ist in der Tat ein Grundzug seines geistigen Wesens und seiner wissenschaftlichen Leistung kurz und treffend bezeichnet. Baumgartens Werke haben die Kunst der scharfen Begriffsbestimmung und Begriffszergliederung bis ins feinste durchgebildet. Unter allen Schülern Wolffs ist er derjenige, der die logische Technik, die dieser gelehrt und durch die er der

deutschen Philosophie erst ihren festen Halt und ihr Rückgrat gegeben hatte, am sichersten beherrscht. In der Genauigkeit der Begriffsbestimmung, in der Sorgsamkeit und Pünktlichkeit der Definitionen, in der Bündigkeit der Beweise bleibt Baumgartens „Metaphysik" für lange Zeit das bewunderte Vorbild; auch Kant hat immer wieder auf dieses Werk zurückgegriffen und es seinen Vorlesungen über Metaphysik ständig zugrunde gelegt. Und doch liegt das eigentliche, das historisch-entscheidende Verdienst Baumgartens an einer anderen Stelle. Er ist nicht nur einer der Führer der Schullogik gewesen, der sie in all ihren Teilen virtuos beherrscht, und der sie bis zu ihrer höchsten formalen Vollendung geführt hat; sondern seine eigentliche gedankliche Tat besteht darin, daß er sich in eben dieser Vollendung ihrer inhaltlichen, ihrer systematischen Grenze aufs stärkste bewußt geworden ist. Aus dem Bewußtsein dieser Grenze heraus hat er seine eigentümliche und originale Leistung vollzogen, hat er die philosophische Grundlegung der Ästhetik gegeben. Indem Baumgarten als Logiker sein Gebiet durchmißt und sein Gebiet überschaut, stellt sich in eben dieser Überschau eine neue Aufgabe vor ihn hin. Und indem er diese Aufgabe gemäß seinen gedanklichen Prämissen in Angriff nimmt, tritt eben damit die Bedingtheit dieser Prämissen zutage. So entfaltet sich die Ästhetik aus der Logik; aber eben diese Entfaltung deckt zugleich die immanente Schranke der traditionellen Schullogik auf. Baumgarten bleibt kein bloßer „Vernunftkünstler"; sondern in ihm erfüllt sich wieder jenes Ideal der Philosophie, das Kant als das Ideal der „Selbsterkenntnis der Vernunft" bezeichnet hat. Er ist und bleibt ein Meister der Analyse; aber diese Meisterschaft verleitet ihn nicht zu einer Überschätzung, sondern zu einer klaren Bestimmung und zu einer sicheren Unterscheidung ihrer Mittel und ihrer Ziele. Eben die höchste Durchbildung der Analyse läßt sie wieder produktiv werden; sie führt sie bis an einen Punkt, an dem, wie von

selbst, ein neuer Ansatz heraussprungt, an dem eine neue geistige Synthese sich anbahnt.

Diese ideelle Synthese ist es, die Baumgartens erster Definition der Ästhetik als Wissenschaft ihre Kraft und ihre Bedeutung gibt. Die Ästhetik wäre keine Wissenschaft, und sie könnte niemals zu einer solchen werden, wenn sie sich darauf beschränkte, einen Inbegriff technischer Regeln für die Erzeugung des Kunstwerks oder einen Inbegriff psychologischer Beobachtungen über seine Wirkung zu geben. Dies alles gehört jener Art der Empirie an, die von der echten, von der eigentlich-philosophischen Einsicht das genaue Widerspiel ist und den denkbar-schärfsten methodischen Kontrast zu ihr bildet. Jede Wissenschaft empfängt ihren philosophischen Gehalt und Sinn nur von dem Verständnis dessen, was sie im Ganzen des Wissens bedeutet; von dem Ort und der Stelle, die ihr in diesem Ganzen zukommen. Sie muß sich dem allgemeinen Genus des Wissens einfügen; aber sie muß innerhalb dieses Genus zugleich eine eigentümliche Aufgabe in Anspruch nehmen und diese Aufgabe auf eine für sie charakteristische Art erfüllen. Das Genus, der Gattungsbegriff des Wissens wird durch den Begriff der Erkenntnis bezeichnet; so muß er an die Spitze treten und so kann er, und nur er, den Oberbegriff für die gesuchte Definition der Ästhetik bilden. Aber wichtiger als dieses *genus proximum*, das nur den Rahmen für die Definition schaffen soll, ist die Ausfüllung dieses Rahmens, ist die Angabe der spezifischen Differenz. Baumgarten findet diese Differenz, indem er die Ästhetik als Lehre von der Sinnlichkeit, von der „sensitiven Erkenntnis" bestimmt. Damit scheint er freilich, wenn man lediglich vom Standpunkt der Schule und mit ihren traditionellen Maßstäben urteilt, ein logisches Zwitterding geschaffen zu haben; scheint er der Ästhetik, was er ihr mit der einen Hand gegeben hat, mit der anderen Hand wieder zu entziehen. Denn ist nicht eben das Sinnliche — gemäß einer Terminologie, die Baumgarten teilt und festhält — das Ge-

biet des Verworrenen, des Undeutlichen, also des der reinen Erkenntnis Gegenüberstehenden und mit ihr nicht-zu-Durchdringenden? Und kann die Ästhetik ihren Rang und ihre Würde als Wissenschaft behaupten, wenn sie sich dieser niederen Sphäre verhaftet — wenn sie sich als „*gnoseologia inferior*" konstituiert? Bedenken dieser Art sind es in der Tat gewesen, die die Aufnahme von Baumgartens Ästhetik erschwert, und die ihre Wirkung für lange Zeit hintangehalten haben. Bodmer registriert die Definition Baumgartens mit Befremden und Mißmut, mit einer kaum verhehlten persönlichen Verstimmung. „Es scheint" — so schreibt er in seiner Anzeige von Baumgartens Werk [1]) — „daß die Meinung überhand nehmen wolle, der Geschmack sei eine untere Beurteilungskraft, wodurch wir nur verworren und dunkel erkennen. Nach dieser Bedeutung wird es kein großes Lob sein, einen solchen Geschmack, der so unsicher ist, zu haben, und es ist kaum der Mühe wert, danach zu streben." Aber mit dieser Beurteilung wird freilich Baumgartens Grundabsicht in ihr genaues Gegenteil verkehrt. Der logische Widersinn einer verworrenen und dunklen Erkenntnis liegt dem „vortrefflichen Analysten" Baumgarten völlig fern; was er sucht und was er fordert, ist vielmehr eine Erkenntnis vom „Dunklen", vom „Undeutlichen". Das Prädikat bezeichnet das Thema und das gegenständliche Gebiet, nicht die Art der Einsicht und die Weise der Behandlung. Die Wissenschaft soll nicht in den Kreis der Sinnlichkeit hinabgezogen, sondern das Sinnliche soll zum Range des Wissens emporgehoben, soll mit einer eigentümlichen Form des Wissens durchdrungen und durch sie gemeistert werden. Mag das Sinnliche als solches, seiner bloßen Materie nach, ein Dunkles sein und heißen, — muß darum auch die Form, in der wir es erkennen und in der wir es uns geistig zu eigen machen, dunkel und undeutlich bleiben? Oder stellt sich

1) In den „Freymüthigen Nachrichten"; vgl. H. v. Stein, a. a. O. S. 281.

nicht in eben dieser Form eine bestimmte Art der Erfassung des Stoffes, stellt sich in ihr nicht eine neue, höchst-eindringliche Weise des Verstehens dar? Das ist die Frage, die Baumgarten an die Spitze seiner Ästhetik stellt, und sie wird von ihm ohne Einschränkung bejaht. Er richtet einen neuen Maßstab über der Sinnlichkeit auf, der ihren Wert nicht vernichten, sondern der ihn vielmehr sichern soll. Er gibt ihr eine neue Vollkommenheit; aber diese Vollkommenheit ist freilich daran gebunden, daß sie sich als rein immanenten Vorzug erkennt und versteht; — daß sie sich als „*perfectio phaenomenon*" begreift. Diese phänomenale Vollkommenheit fällt mit jener Vollendung, nach der die Logik und die Mathematik in der Ausbildung ihrer „deutlichen Begriffe" streben, in keiner Weise zusammen; aber sie behauptet sich neben ihr, sie bleibt als ein Irreduzibles und Eigenes stehen. Noch bereitet es freilich Baumgarten ersichtliche Schwierigkeit, diese reine Koordination festzuhalten; und im Ausdruck seines Gedankens, in der Terminologie, die er nicht erschafft, sondern größtenteils von der Schule übernimmt, verfällt er immer wieder dem Zwange der Subordination und der bloßen Subsumption. Hier muß er eine bestimmte Skala, eine Rang- und Wertordnung der Erkenntnisse aufstellen; und in ihr wird der Ästhetik, der Erkenntnis vom Sinnlichen, der unterste Grad zugewiesen. Sie steht am Anfang; aber dieser Anfang scheint eine bloße Vorbereitung zu sein. „Nur durch das Morgentor des Schönen Drangst du in der Erkenntnis Land": — aber das Morgenrot des Schönen wird und muß, so scheint es, doch dereinst vor dem vollen und hellen Glanz des Tages verblassen. Vor der strengen und reinen Wahrheit, die uns nicht mehr bei der bloßen Erscheinung der Dinge festhält, sondern die uns deren tiefstes Wesen zu eigen gibt, schwindet die Schönheit, die nur in der Erscheinung ist und lebt, dahin. Der Metaphysiker Baumgarten hat diese Grundauffassung niemals völlig aufgegeben und preisgegeben; aber

der Analytiker, der reine „Phänomenologe" schreitet freilich auch über sie hinaus. Und dieser Durchbruch, dieses Abstreifen der traditionellen logischen und metaphysischen Fesseln, war die historische und die systematische Vorbedingung dafür, daß es der Ästhetik gelang, sich ihren „Platz an der Sonne" zu erobern, — daß sie sich als philosophische Disziplin von eigenem Rang und von eigenem Recht zu konstituieren vermochte [1]).

Leibniz' Lehre von der Stufenfolge der Erkenntnis, wie er sie in seinen „Meditationes de veritate, cognitione et ideis" entwickelt, bildet den Ausgangspunkt und den Rahmen für alle Untersuchungen Baumgartens. Aber es genügt nicht, sich den Wortlaut dieser Lehre ins Gedächtnis zu rufen, wenn man Baumgartens Grundabsicht gerecht werden will. Leibniz stellt die „klare" Vorstellung der „deutlichen" gegenüber; er weist beiden je einen besonderen Sinn und einen besonderen Zweck zu. „Klar" heißt diejenige Vorstellung, die den Bedürfnissen des täglichen Lebens genügt und ihnen angepaßt ist, — die uns die erste Orientierung in unserer sinnlichen Umwelt ermöglicht. Zu dieser Orientierung wird nichts anderes verlangt, als daß wir die einzelnen Objekte, die uns begegnen, mit Sicherheit unterscheiden, und daß wir

1) Das vielzitierte und nicht selten kritiklos nachgesprochene Wort Lotzes „daß die deutsche Ästhetik mit ausgesprochener Geringschätzung ihres Gegenstandes begann" (Gesch. der Ästhetik in Deutschland, S. 12) verfehlt daher die Grundabsicht von Baumgartens Lehre. Schon in der Vorrede zu seiner ersten Schrift, den „Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus" (Halle 1735) wendet sich Baumgarten gegen das Vorurteil, daß die Beschäftigung mit Fragen der Kunst des Philosophen unwürdig sei. „Nunc autem ... materiam eam elegi, quae multis quidem habebitur tenuis et a philosophorum acumine remotissima, mihi videtur ... satis gravis. Ut enim ... hoc ipso philosophiam et poematis pangendi scientiam habitas saepe pro dissitissimis amicissimo junctas connubio ponerem ob oculos, usque ad § 11, in evolvenda poematis et agnatorum terminorum idea teneor etc."

unser Verhalten gegen sie gemäß diesen Unterschieden gestalten. Wer im Golde nichts anderes als einen Gegenstand des Gebrauchs sieht, für den genügt es, wenn er bestimmte sinnliche Kennzeichen besitzt, kraft deren er das „echte" Gold vom unechten oder verfälschten zu sondern vermag. Er wird und er darf sich an die Farbe des Goldes, an seine Härte, seine Dehnbarkeit usf. halten, und er wird, durch die genaue Beachtung all dieser rein-empirischen Bestimmungen, zuletzt hinreichende Kriterien gewinnen, die ihn vor jeder Verwechslung zwischen dem wahren und dem nachgemachten Gold schützten. Aber diese Wahrheit ist nach Leibniz noch nicht die eigentliche, die vollkommene Wahrheit, nach der die wissenschaftliche Erkenntnis strebt, und die sie von sich verlangen muß. Denn das echte, das höchste Wissen ist nicht das Wissen vom bloßen „Daß", sondern das Wissen vom „Warum". Nicht bloße Tatsachen will die Wissenschaft zusammenstellen, noch begnügt sie sich damit, die Gegenstände nach ihren „Merkmalen", nach ihren sinnlichen Kennzeichen, zu unterscheiden und sie gemäß diesen Unterschieden zu klassifizieren. Sie strebt von dieser Mannigfaltigkeit der Eigenschaften nach der Einheit des Wesens zurück: und sie kann dieses Wesen nicht anders finden, als indem sie uns bis zu dem letzten Grund, dem all diese Mehrheit und Mannigfaltigkeit entspringt, zurückführt. Der „Satz vom Grunde" wird daher, neben dem Satz der Identität und des Widerspruchs, zur eigentlichen Norm aller strengen Wissenschaft: die Dinge verstehen heißt nicht sie *a posteriori*, gemäß ihren Erscheinungsformen erfassen, sondern sie *a priori* aus ihren Gründen begreifen. Die „Erkenntnis a priori" und die „Erkenntnis aus dem Grunde" besagt für Leibniz dasselbe: die „kausale" Definition ist der einzig-zulängliche Ausdruck für jede echte und wahrhafte „Realdefinition". Der Weg der „deutlichen Erkenntnis" kann daher kein anderer sein, als der, jedes komplexe Phänomen in seine einfachen Elemente, d. h. in

die einzelnen Momente, die es bedingen und begründen, aufzulösen. Und solange diese Auflösung noch nicht an ihr Ende gelangt ist, solange in einem dieser Momente noch irgendeine unzerlegte Vielheit uns begegnet, ist das eigentliche Ziel des „adäquaten" Begreifens nicht erreicht. Unser Begriff ist seinem Gegenstand nur dann wahrhaft angemessen, wenn es ihm gelingt, diesen Gegenstand nicht lediglich abzubilden, sondern ihn vor uns entstehen zu lassen, ihn bis zu seinen Ursprüngen zurückzuverfolgen und ihn aus diesen wieder aufzubauen.

Baumgarten hat dieses logische Ideal in vollem Umfang anerkannt, und er hat seine Bedeutung, innerhalb des Bereichs der wissenschaftlichen Erkenntnis, nirgends angetastet. Er hält an der Leibnizschen Forderung eines reinen „Gedankenalphabets" um so strenger fest, als dieses Ideal inzwischen einen weiteren Schritt vorwärts getan hatte, als es, dank der beharrlichen Pionierarbeit, die Wolff und seine Schule geleitet hatte, seiner Verwirklichung wesentlich nähergerückt zu sein schien. Und doch gibt es, nach Baumgarten, ein Gebiet, in welchem diese Reduktion der Erscheinung auf ihren „Grund" ihre Grenze findet. Wenn wir, gemäß der Methodik der exakten Wissenschaft, die Erscheinung der Farbe dadurch erklären, daß wir die Farbe in einen reinen Bewegungsvorgang auflösen, so haben wir damit nicht nur ihren sinnlichen Eindruck aufgehoben, sondern wir haben sie auch um ihren ästhetischen Sinn gebracht. Alles, was sie als künstlerisches Darstellungsmittel bedeutet, alle Leistung, die sie innerhalb der Malerei erfüllt, ist mit dieser Zurückführung auf ihren mathematisch-physikalischen Begriff wie ausgelöscht, — ist mit einem Schlage zunichte geworden. Nicht nur jede Erinnerung an das sinnliche Erlebnis der Farbe, sondern auch jede Erinnerung an ihre ästhetische Funktion ist in diesem Begriff geschwunden. Aber ist diese Funktion wirklich etwas Bedeutungsloses, etwas schlechthin-Gleichgültiges? Oder besitzt nicht auch sie einen eigentüm-

lichen Wert; darf sie nicht den Anspruch erheben, nicht einfach beiseite geschoben, sondern in ihrer Eigenart und in ihrem Charakter erhalten zu werden? Diese Erhaltung ist es, die die neue Wissenschaft der Ästhetik anstrebt. Sie versenkt sich in die sinnliche Erscheinung und sie überläßt sich ihr, ohne den Versuch zu machen, von ihr selbst zu etwas völlig-Anderem, zu den „Gründen" der Erscheinung weiterzugehen. Denn dieser Fortgang in die Gründe würde den ästhetischen Gehalt der Erscheinung nicht erklären, sondern vernichten. Wer uns den Eindruck einer Landschaft dadurch vermitteln wollte, daß er ihren reinen Anblick in einzelne Bestimmungen auseinanderlegte, und daß er für jede dieser Bestimmungen nach einem deutlichen Begriff suchte, indem er die Landschaft etwa in der Sprache der Geologie und mit deren Erkenntnismitteln beschriebe, — der hätte damit eine neue naturwissenschaftliche Einsicht erreicht, aber in eben dieser Einsicht ist von der „Schönheit" der Landschaft nicht das geringste aufbehalten. Diese Schönheit gibt sich nur der unzerlegten Anschauung, der reinen Betrachtung der Landschaft als Ganzem, zu eigen. Und nur dem Künstler, dem Maler oder Poeten, ist es gegeben, diese Totalität zu bewahren und sie, in jedem Zuge seiner Darstellung, für uns lebendig zu machen. Ein vollendetes malerisches oder dichterisches Landschaftsgemälde zaubert, wie mit einem Schlage, ihr reines Bild vor uns hin — und im Anblick und Genuß dieses Bildes ist jede Frage nach dem „Grunde", wie sie die wissenschaftliche Reflexion und die begriffliche Untersuchung stellt, vergessen. Wir müssen uns der reinen Wirkung überlassen und bei ihr verweilen und ausharren, wenn uns die Erscheinung nicht, als solche, zergehen, wenn sie uns nicht unter den Händen entschwinden soll. Die erscheinenden Wirkungen konstituieren zwar nicht das metaphysische Wesen; aber das rein-ästhetische Wesen ist an sie gebunden [1]). Die Be-

1) Vgl. z. B. Baumgarten, Aesthetica § 588: „Nec est ana-

trachtung eines Gegenstandes durch das Mikroskop mag dem Naturforscher seine Zusammensetzung und mit ihr erst seine wahre objektive Beschaffenheit enthüllen; aber sein ästhetischer Eindruck ist damit unwiederbringlich dahin. G o e t h e hat, in einem Gedicht des „Leipziger Liederbuchs", diesen Gedanken poetisch gestaltet:

„Es flattert um die Quelle
Die wechselnde Libelle,
Mich freut sie lange schon;
Bald dunkel und bald helle,
Wie der Chamaeleon:
Bald rot, bald blau,
Bald blau, bald grün;
O daß ich in der Nähe
Doch ihre Farben sähe!

Sie schwirrt und schwebet, rastet nie!
Doch still, sie setzt sich an die Weiden.
Da hab' ich sie! Da hab' ich sie!
Und nun betracht' ich sie genau
Und seh' ein traurig dunkles Blau —

So geht es dir, Zergliedrer deiner Freuden!"

Hier ist, in voller Übereinstimmung mit dem, was Baumgarten als ästhetischer Theoretiker lehrt, der wesentliche Gehalt seiner e i g e n e n Doktrin in ein reines Bild, in eine poetische Anschauung verwandelt und in ihr unmittelbar-konkret ausgedrückt. Jetzt eröffnet sich uns der Zugang in ein Gebiet, über welches der „Satz vom Grunde", dieses Prinzip und diese Bedingung für alle „deutliche" Erkenntnis, keine Macht hat. Dieser Satz ist der Ariadnefaden, der uns in die Hand gegeben ist, um uns aus dem Labyrinth der erscheinenden Wirklichkeit herauszuführen, um uns in die Region des „Intelligiblen", in das Reich der „Noumena" zu erheben. Die Kunst aber vollzieht keine derartige Tran-

logi rationis ordinario primas universi caussas, elementa et stamina prima penitius examinare, dum haeret in effectis phaenomenis."

szendenz, und sie erträgt sie nicht. Sie will die Erscheinung nicht überfliegen, sondern sie bleibt mitten in ihr stehen; sie will nicht zu ihren Gründen zurück, sondern sie will sie in ihrem reinen „Was" erfassen und sie in ihrem eigenen Sein und So-Sein vor uns hinstellen. Und wir brauchen nicht zu befürchten, daß wir mit dem Verzicht auf jenen Leitfaden, der uns im „Satz vom Grunde" gegeben ist, unsere geistige Welt wieder in das Chaos zurückstürzen. Denn auch die reine a n s c h a u l i c h e Wirklichkeit ist keineswegs ein bloßes Irrsal, sondern sie besitzt in sich selbst ein ihr eigentümliches Maß. Jedes echte Kunstwerk stellt dieses Maß unmittelbar vor uns hin; es breitet nicht nur eine Fülle von Anschauungen vor uns aus, sondern es beherrscht diese Fülle; es gestaltet sie und läßt in dieser Gestaltung ihre innere Einheit vor uns hintreten. Alle wahrhaft-ästhetische Anschauung zeigt uns nicht nur Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, sondern in beiden eine bestimmte Ordnung und Regel. Wenn das Reich des Ästhetischen durch den Ausdruck der „*perceptio confusa*" bezeichnet werden kann, so kann dies daher nur in dem Sinne und unter der Bedingung geschehen, daß dieser Ausdruck in seinem strengen etymologischen Wortsinne verstanden wird. Er besagt, daß in jeder ästhetischen Anschauung ein „Zusammenfluß" von Elementen stattfindet, und daß wir die Einzelelemente nicht aus der Gesamtheit dieser Anschauung herauslösen, sie nicht isoliert aufzeigen und gesondert verfolgen können. Aber dieser Zusammenfluß erzeugt keinerlei „Verwirrung": denn eben das Ganze selbst gibt sich uns, in seinem reinen Anblick, als ein durchgängig-bestimmtes und als ein durchgängig-gegliedertes Ganze. Solche Gliederung — das ist die Grundthese von Baumgartens Ästhetik — ist keineswegs allein auf dem Wege und Umwege über den Begriff erreichbar. Sie kommt auch jener vorbegrifflichen Sphäre zu, die die reine L o g i k als solche freilich nicht zu kennen und nicht zu berücksichtigen braucht, da sie sie, ihrem Standort gemäß, als den „unteren" Seelen- und Erkenntniskräften an-

gehörig ansieht. Aber auch diese „unteren" Erkenntniskräfte haben ihren „Logos" — und auch für sie ist daher eine eigene Erkenntnislehre, eine „*gnoseologia inferior*", erforderlich. Baumgarten beugt sich noch durchaus vor der strengen Herrschaft des Rationalen — und er läßt keine Ausnahme gelten, er sucht den reinen logischen Normen nicht das geringste abzudingen. Aber er verficht die Sache der reinen, der ästhetischen Anschauung vor dem Gerichtshof der Vernunft selbst. Er will die Anschauung retten, indem er zeigt, daß auch in ihr ein inneres Gesetz waltet. Wenngleich dieses Gesetz nicht mit dem der Vernunft zusammenfällt, so bildet es doch ein Analogon zu ihm [1]). Dieses „*analogon rationis*" weist uns darauf hin, daß die Sphäre des Gesetzes nicht mit der des logischen Begriffs gleichbedeutend, sondern von weit größerem Umfang und Ausmaß ist; daß es eine über alle Willkür erhabene und jedes subjektive Belieben ausschließende Gesetzlichkeit gibt, die sich nicht in der Form bloßer Begriffe darstellen läßt. Und die Vernunft als Ganzes nimmt beide Momente in sich auf. Sie schränkt sich nicht auf das bloß-Begriffliche ein, sondern sie geht auf die Ordnung und Gesetzlichkeit schlechthin, gleichviel in welcher Materie sie ihre Darstellung und Verkörperung finden [2]). In dieser ihrer Ganzheit bleibt die Vernunft Herrscherin, ohne daß doch ihre Herrschaft jemals zu einem harten Joch, zu einem bloß-äußerlichen Zwang würde. Baumgarten prägt das prägnante und glückliche Wort, daß der Vernunft die Herrschergewalt über alle unteren Kräfte gebühre, daß aber diese Gewalt niemals in Tyrannei ausarten dürfe [3]). Das Beherrschte soll

---

1) Als „*ars analogi rationis*" wird die Ästhetik sogleich zu Beginn seines Werkes von Baumgarten definiert, s. Prolegomena § 1.

2) Vgl. Aesthetica § 18: „Pulcritudo cognitionis sensitivae erit universalis consensus cogitationum, quatenus adhuc ab earum ordine et signis abstrahimus, inter se ad unum, qui phaenomenon sit."

3) „Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis" Aesthet. § 12.

nicht seiner eigenen Natur beraubt werden und nicht auf sein eigentümliches Wesen Verzicht leisten; es soll vielmehr in beiden verstanden und in beiden erhalten und geschützt werden. Die Legitimierung der niederen Seelenkräfte, nicht ihre Unterdrückung und Auslöschung ist das Ziel, das die Ästhetik sich setzt [1]).

Alle Einzelheiten von Baumgartens Lehre sind bereits in diesem ersten Ansatz beschlossen; alle Eigentümlichkeiten des Kunstwerks, die er aufzeigt, insbesondere alle Momente der rein poetischen Darstellungsweise und der poetischen Darstellungsmittel, lassen sich aus ihm entwickeln. Er selbst liebt es, in seinem Streben nach Gründlichkeit und nach Vollständigkeit, die Bezeichnungen für jene Charaktere, in denen sich der Unterschied der rein-poetischen Darstellung von der logisch-wissenschaftlichen ausdrückt, zu häufen. Er verlangt von der ersteren Licht und Klarheit, Fülle und Wahrhaftigkeit, Reichtum und Helle; er fordert, daß allen Vorstellungen, die der Dichter gebraucht, innere Bedeutsamkeit, Überzeugungskraft und Lebhaftigkeit innewohne. Aber alle diese Bestimmungen von *ubertas* und *magnitudo*, von *veritas* und *claritas*, von *lux* und *certitudo*, lassen sich zuletzt in die eine Forderung zusammenfassen, für die Baumgarten den charakteristischen Ausdruck: *vita cognitionis* gefunden hat. Baumgarten will die Poesie vom Urquell des Gedankens keineswegs loslösen, wie er denn auch die Ästhetik gleich anfangs ausdrücklich als die Lehre vom „schönen Denken" (*ars pulcre cogitandi*) definiert [2]). Aber er verlangt vom poetischen Gedanken, daß er nicht nur Form, sondern auch Farbe, nicht nur objektive Wahrheit,

1) Diese Grundtendenz der neuen Wissenschaft tritt besonders deutlich in der Darstellung Georg Friedrich Meiers hervor; vgl. dessen „Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften", Teil 1, Halle 1748, § 5, § 13, § 16 ff. u. ö.

2) Aesthetica § 1: Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.

sondern auch „sensitive" Eindringlichkeit hat, daß er uns nicht nur eine sachlich-richtige, sondern auch eine lebendige Einsicht vermittelt. Diese lebendige Einsicht erfordert, daß wir nicht lediglich, gemäß den Regeln der logischen Begriffsbildung, vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen, sondern daß wir das Allgemeine im Besonderen und das Besondere im Allgemeinen erfassen. Die Abstraktion, die uns den Weg zu den höheren Gattungen weist, bedeutet der Anschauung gegenüber immer eine Verarmung und Verkümmerung. Der Prozeß der Abstraktion ist zugleich ein Prozeß der Subtraktion: das Allgemeine wird nur erreicht, indem von dem Besonderen „abgesehen" und mehr und mehr von ihm „weggesehen" wird. So kann die Allgemeinheit hier nur auf Kosten der Bestimmtheit erreicht werden; die Richtung auf die Allgemeinheit ist der Richtung auf Bestimmtheit entgegengesetzt [1]). Die Ästhetik erst heilt diesen Riß; denn ihre „Wahrheit" kann nicht über der Bestimmtheit gesucht, noch gegen sie erreicht werden; sondern sie läßt sich nur in ihr und durch sie verwirklichen. Die Schönheit fordert nicht nur, wie der wissenschaftliche Begriff, „intensive" Klarheit, sondern sie besitzt „extensive" Klarheit. Jene, die intensive Klarheit, wird erreicht, wenn es uns gelingt, das Ganze einer Anschauung auf wenige Grundbestimmungen zusammenzudrängen und in diesen ihr eigentliches Wesen zu erkennen. Die ästhetische, die extensive Klarheit aber duldet keine solche begriffliche Reduktion und Konzentration. Denn der Künstler will den Kreis der anschaulichen Wirklichkeit wahrhaft durchmessen; er will seinen Mittelpunkt und seine Peripherie in einem Blick umfassen [2]). Auch dem künstlerischen Genius eignet, nach

1) Zu dem Gegensatz, der zwischen Baumgartens „individualisierender Begriffsbildung" und Wolffs „abstrahierender Begriffsbildung" besteht, vgl. bes. die Darstellung Baeumlers, a. a. O. S. 198 ff.

2) Zu dem Unterschied zwischen „intensiver" und „extensiver"

Baumgartens Lehre, nicht nur die starke sinnliche Empfänglichkeit und die Kraft und Größe der Phantasie, sondern auch ein geistiger Scharfblick und Tiefblick, eine „*dispositio naturalis ad perspicaciam*“ [1]). Aber dieser Scharfblick unterscheidet sich von dem analytischen Scharfsinn des wissenschaftlichen Denkers darin, daß er nicht über die Erscheinungen h i n w e g blickt, sondern daß er bei ihnen verweilt; daß er nicht zu ihren „Gründen“ zurückdringen will, sondern daß er sie selbst, in ihrer Totalität und in ihrer rein immanenten Seinsweise, zu umfassen und in einem anschaulichen Gesamtbild zu vereinigen sucht.

Baumgarten hat diesen Gegensatz zwischen dem künstlerischen und dem wissenschaftlichen Geist zu beschreiben, und er hat ihn zum erstenmal auf einen streng-philosophischen Ausdruck zu bringen vermocht, weil er sich in dieser Beschreibung auf eine eigene, ihm innerlich-lebendige Erfahrung stützen konnte. H. v. S t e i n hat in seiner „Entstehung der neueren Ästhetik“ darauf hingewiesen, wie verkehrt und irreführend die Vorstellung ist, daß Baumgarten aus einem ausschließlich-erkenntnistheoretischen Interesse heraus und aus einer Art von logischer Pedanterie die systematische Ästhetik entdeckt und begründet habe. Baumgarten kommt von der unmittelbaren Anschauung der Dichtwerke her, und er hat sich selbst als Dichter versucht. In dem Vorwort zu den „Meditationen“ erklärt er, daß ihm selbst beinahe kein Tag vergangen wäre, in dem er nicht ein Gedicht verfaßt hätte. So gering seine wirkliche dichterische Begabung war, so ergab sich aus dieser Beschäftigung zum mindesten das Wissen um das, was ein poetisches „Thema“ ist, und worin es sich von einem bloß-logischen Thema unterscheidet. Er brauchte nur auf sein eigenes Tun zu achten, um ihm diesen Unterschied unmittelbar zu entnehmen. Und es ist ein wichtiger, ein für die Sprachphilo-

Klarheit vgl. bes. Baumgartens „Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus“, § 13 ff.

1) Aesthetica § 32.

sophie wie für die Ästhetik gleich bedeutsamer Schritt, daß Baumgarten, um diesen Unterschied zu fixieren, in erster Linie auf die Form und die eigentümliche Grundrichtung der dichterischen Sprache zurückgeht. Die Sprache ist das Medium, in dem sich die wissenschaftliche und die künstlerische Darstellung begegnen. Die Gedanken, die der Logiker oder der wissenschaftliche Forscher entwickelt, wie die Empfindungen und Vorstellungen, die der Dichter in uns erwecken will, bedürfen in gleicher Weise der Vermittlung durch das Wort. Aber das gleiche Mittel dient in beiden Fällen einem völlig anderen Ziele. In der wissenschaftlichen Behandlung eines Themas fungiert das Wort lediglich als Begriffszeichen; sein ganzer Gehalt geht in seiner abstrakten Bedeutung auf. Die Worte werden hier, wie Hobbes dieses Verhältnis ausgedrückt hat, lediglich als „Rechenmarken des Geistes" verwendet, — und in der höchsten Entwicklung und Durchbildung der wissenschaftlichen Sprache sehen wir uns auf eine Stufe versetzt, auf der jeder anschauliche Rest, der dem Wort noch immer und unvermeidlich anhing, bis ins letzte getilgt ist. Wir bewegen uns nicht mehr im Kreis der Worte, sondern im Kreise bloßer Zeichen; und unser ganzes Bestreben ist darauf gerichtet, jeder Operation in unserem Denken in diesen Symbolen einen eindeutigen Ausdruck zu geben. Die „*Scientia generalis*" schließt sich damit — wie Leibniz immer wieder betont hatte — erst in der Ausbildung und Durchführung der „*Characteristica generalis*" ab. Aber was für die Wissenschaft die höchste Stufe der Vollkommenheit bedeutet, das würde, auf die Kunst angewandt, vielmehr ihren Tod bedeuten; denn es würde sie von jedem konkret-anschaulichen Gehalt entleeren. Der Gefahr dieser Verarmung will die neue Wissenschaft der Ästhetik wehren; denn sie ist nicht auf die Vollkommenheit der Erkenntnis schlechthin, sondern auf die Vollkommenheit der „sensitiven", der rein-anschaulichen Erkenntnis als solcher gerichtet. „Aesthetices finis est perfectio cognitionis

sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo“ [1]). Die Kraft und die Größe des Künstlers, des wahrhaften Poeten besteht darin, daß er den „kalten symbolischen Zeichen“, in denen sich die Sprache des täglichen Lebens und die Begriffssprache der Wissenschaft bewegt, den Hauch des Lebens verleiht; daß er ihnen die „*vita cognitionis*“ gibt. Bei ihm bleibt kein Wort, das er braucht, tot oder leer; es ist innerlich belebt und bewegt, es ist gesättigt mit unmittelbarem anschaulichem Gehalt. Alles Formelhafte ist aus der poetischen Rede verschwunden, und an seine Stelle ist das rein Bildhafte des Ausdrucks getreten. So faßt Baumgarten freilich das Gedicht noch unter den Oberbegriff der „Rede“; aber er wird damit seinem ästhetischen Grundgedanken keineswegs untreu; er unterliegt nicht wieder dem Bann der bloßen Rhetorik. Denn die nähere Bestimmung, die er von dieser „Rede“ gibt, wehrt sofort dieser Gefahr. „*Oratio sensitiva perfecta est poema*“ [2]): nur diejenige Rede, die die Macht des vollkommenen sinnlichen Ausdrucks besitzt, die eine lebendige Anschauung vor uns hinzaubert und uns ständig an ihr festhält, darf ein Gedicht heißen.

Damit ist zugleich, in streng systematischer Form, ein Problem bezeichnet, das die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts unablässig bewegt hatte. Auf den anschaulichen Charakter alles eigentlich-Poetischen hatte diese Ästhetik, seit Dubos und den Schweizern, immer wieder hingewiesen. Aber sie vermochte diesem Gedanken nur dadurch eine bestimmte Form zu geben, daß sie an die Hilfe der Malerei appellierte. Die Verwendung des Satzes: „*ut pictura poesis*“, wie sie vor Lessings Laokoon allgemein im Schwunge ist, hat hier ihren Grund und ihre eigentliche Wurzel. Bodmer schreibt seine kritischen Betrachtungen über die „poetischen Gemälde“ der Dichter, und Breitingers „Cri-

1) Aesthetica § 14.

2) Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus § 9.

tische Dichtkunst" steckt sich ausdrücklich das Ziel, „die poetische Malerei in Absicht auf die Erfindung im Grunde zu untersuchen" und mit Beispielen aus den Alten und Neueren zu erläutern. Aber hier setzt nun eine neue Frage ein. Ist es wirklich möglich, daß der Dichter mit dem Maler wetteifert — daß er mit seinen „künstlichen Zeichen" dasselbe zu geben versucht, was dieser mit seinen „natürlichen Zeichen" vor uns hinstellt? Oder läuft nicht jeder derartige Wetteifer auf eine willkürliche Vermischung der Künste, auf eine Verleugnung und Vernichtung der eigentlich-poetischen Stilmittel hinaus? Baumgarten hat dieser Vermischung dadurch vorgebeugt, daß er die Forderung des „malerischen" Ausdrucks als ein Mißverständnis erkennt, das dadurch entsteht, daß man einen Teil für das Ganze nimmt. Diese Forderung ist nicht philosophisch und systematisch; sie ist vielmehr metaphorisch. Man hat in ihr statt der wahren Gattung, statt des echten Oberbegriffs, der *cognitio sensitiva* nur eine ihrer Arten, die Art der malerischen Schilderung gesetzt. Der Poet kann nicht und er soll nicht in Worten „malen", aber er kann und er soll durch sie klare, lebhafte, sinnlich-anschauliche Vorstellungen im Hörer erwecken. Das ist seine Grundgabe: die Gabe des „*ingenium venustum*", wie Baumgarten sie beschreibt. Diese Beschreibung liest sich, geistesgeschichtlich betrachtet, wie eine Prophezeiung: sie deutet, vier Jahrzehnte vor der Kritik der Urteilskraft und vor Karl Philipp Moritz' Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen" auf Goethes „gegenständliches Denken" hin. Das „*ingenium venustum*" will die Gegenstände nicht nur begreifen, nicht nur unter Arten und Gattungen fassen, sondern es lebt in der Anschauung der Gegenstände. Ihm ist jene Fülle (*venusta plenitudo*) zu eigen, die aus einer bloßen Zusammensetzung niemals resultieren kann, und die sich in einzelne Teile nicht auflösen läßt. In dieser Art des „Ingenium" drückt sich vielmehr eine seelische Gesamthaltung und Gesamtstimmung aus, die allem, was sie

ergreift und in sich hineinzieht, ihre eigene Farbe mitteilt. Diese Stimmung des Gemütes als eines Ganzen ist das, was den künstlerischen Geist als solchen kennzeichnet, was ihm jenen Charakter mitteilt, der nicht erwerbbar oder erlernbar ist, sondern mit dem der Künstler geboren wird. „Ad characterem felicis aesthetici generalem requiritur Aesthetica naturalis connata (φύσις, natura, εὐφυία), dispositio naturalis animae totius ad pulcre cogitandum, quacum nascitur“ [1]).

Und damit greift die Ästhetik Baumgartens noch einmal weit über den Kreis der bloßen Logik hinaus. Sie will eine Logik der „unteren Erkenntniskräfte“ sein; aber mittels derselben will sie nicht nur dem System der Philosophie, sondern vor allem und in erster Linie der Lehre vom Menschen dienen. Es ist kein Zufall, daß Herder an Baumgarten angeknüpft und daß er auf ihn als den „wahren Aristoteles unserer Zeit“ verwiesen hat [2]). Denn bei ihm fand er jenes neue Ideal der Humanität ausgeprägt, unter das er sein gesamtes Wirken stellt. Schon zu Beginn der Ästhetik begegnet uns dieser neue humanistische Imperativ, den Baumgarten der Philosophie, als Weisheitslehre, vorhält. „Philosophus homo est inter homines, neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat“ [3]). Die Ausbildung einzelner Talente, insbesondere des Talents zur analytischen Zergliederung der Begriffe, mag dem Gelehrten geziemen und mag den Fachmann zieren; aber die Aufgabe, der der Philosoph nachzustreben hat, kann hierdurch niemals erfüllt werden. Diese Aufgabe verlangt, daß kein Feld der Erkenntnis völlig brachgelegt und keine Gabe des Geistes verkümmert wird. Der philosophische Geist darf

1) Aesthetica § 28.

2) Herders Fragment über die Ode, Werke (Suphan) XXXII, 83; vgl. bes. „Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften“, Werke XXXII, 178 ff. und „Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann und Th. Abbt“ W. XXXII, 175 ff.

3) Aesthetica § 6.

sich über die Gaben der Anschauung und der Phantasie nicht erhaben dünken; er muß sich mit ihnen durchdringen und er muß sie mit der Gabe des Urteilens und Schließens in ein reines Gleichgewicht setzen. Aus einer solchen Harmonie entspringt erst die Vollständigkeit und die innere Geschlossenheit des philosophischen Systems; aber aus ihr geht auch erst die höchste individuelle Verkörperung philosophischen Geistes hervor. Die höchste und reinste Ausbildung dieses Geistes ist durch die bloße Kultur der Verstandeskräfte nicht zu erreichen und kann sich in ihr nicht erschöpfen [1]). Der Philosoph ist und bleibt vielmehr in einem Grundzug seines Denkens, in seinem Willen zur Totalität, dem Künstler verwandt [2]) — und wenn er mit diesem nicht in der Erzeugung des Schönen wetteifern kann, so kann er sich doch an die Erkenntnis des Schönen wagen und kraft dieser Erkenntnis, kraft der systematischen Ästhetik, sein eigenes Weltbild vollenden. Damit ist die neue Disziplin nicht nur logisch legitimiert, sondern sie ist gewissermaßen auch ethisch gefordert und ethisch gerechtfertigt. Denn die „schönen Wissenschaften" bilden jetzt nicht mehr ein bloßes, relativ-selbständiges Teilgebiet des Wissens, sondern sie „beleben den ganzen Menschen" und machen ihn erst zu dem, was er sein kann und sein soll [3]).

Indem auf diese Weise das Problem des Schönen nicht nur zu einer systematischen Grundlegung der Ästhetik, sondern auch zur Begründung einer neuen „philosophischen Anthropologie" hinleitet, erfährt dadurch ein Gedanke, der für die

1) Vgl. bes. Aesthetica § 41 ff.

2) Vgl. die charakteristische Bemerkung in Baumgartens „Meditationes" § XIV: „Si quis . . . in utraque facultatis cognoscitivae parte excellat et quamlibet suo adhibere loco didicerit, nae, illi sine alterius detrimento ad alteram exasciandam incumbet, et Aristotelem, Leibnitium cum sexcentis aliis pallium lauro jungentibus fuisse sentiet prodigia, non miracula."

3) Vgl. G. F. Meier, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Bd. I, § 5, § 13, § 15, § 20 u. ö.

Gesamtkultur des achtzehnten Jahrhunderts charakteristisch ist, seine Bestätigung und Bekräftigung. Wiederum zeigt sich jetzt, von einer neuen Seite her, daß sich im Denken des Jahrhunderts eine radikale Veränderung der bisherigen Maßstäbe zu vollziehen beginnt. In der Beziehung zwischen dem menschlichen und göttlichen Verstand, dem „*intellectus ectypus*" und „*intellectus archetypus*", tritt jetzt immer deutlicher ein Wandel ein. Es handelt sich nicht mehr, wie in den großen metaphysischen Systemen des siebzehnten Jahrhunderts, wie bei Malebranche oder Spinoza, lediglich darum, das Endliche im Unendlichen aufgehen zu lassen und es durch dasselbe gleichsam auszutilgen. Was vielmehr verlangt wird, ist dies, daß es sich, auch diesem höchsten Maßstab gegenüber, in seiner Eigenart behauptet; daß es seine spezifische Natur, indem es sie als solche erkennt, zugleich als solche aufrechterhält. Indem die Grundlegung der systematischen Ästhetik für die Autonomie des Schönen eintritt, verkündet sie damit implizit zugleich dieses Grundrecht der endlichen Natur auf ihre selbständige Seinsform. Denn es gehört zu den prinzipiellen Bestimmungen, die die deutsche Schulphilosophie aus der Leibnizschen Lehre übernimmt, daß das göttliche Sein als solches über jene Sphäre, in der wir das Phänomen des Schönen zu suchen haben, und in der es allein heimisch ist, hinaus — daß es grundsätzlich über sie erhaben ist. Zum Wesen der göttlichen Erkenntnis gehört nach Leibniz, daß sie sich nicht im Kreise sinnlicher Vorstellungen bewegt, sondern daß sie gänzlich in adäquaten Ideen aufgeht, d. h. daß sie jedes Ganze, das sie erfaßt, zugleich vollständig durchdringt und bis ins letzte in seine konstitutiven Grundelemente auflöst [1]). Vor einer derartigen Erkenntnisweise muß das Phänomen des Schönen in nichts zergehen, Wir dürfen — so drückt Mendelssohn in den „Briefen über die Empfindungen" diesen

1) Vgl. Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Philos. Schriften (Gerhardt) IV, 423.

Gedanken aus — die „himmlische Venus", die in der Vollkommenheit, in der durchgängigen Adäquation aller Begriffe besteht, nicht mit der „irdischen Venus", mit der Schönheit verwechseln. Das Schöne beruht also, rein metaphysisch betrachtet, nicht sowohl auf einem Vermögen, als auf einem Unvermögen der menschlichen Seele; eine vollkommenere Erkenntniskraft als die unsere es ist, würde der Erfahrung des Schönen nicht zugänglich und ihrer nicht teilhaft sein [1]). Mendelssohn kann sich für diese scharfe Kontrastierung zwischen der sinnlichen Schönheit und der rein intellektuellen Vollkommenheit auf Baumgarten selbst berufen; aber bei diesem dient diese Gegenüberstellung einer anderen gedanklichen Tendenz und trägt einen anderen Wertaccent. Denn indem Baumgarten die Schranken des Schönen bezeichnet, will er den Menschen nichtsdestoweniger in eben diesen Schranken festhalten. Er soll nicht schlechthin über die Endlichkeit hinausschreiten, sondern er soll im Endlichen nach allen Seiten gehen. Soweit er damit hinter dem Ideal der göttlichen, der adäquaten Erkenntnis zurückbleibt, so erfüllt er doch eben in diesem Zurückbleiben seine Natur und seine Bestimmung. So kommt durch Baumgartens Ästhetik, mitten in der strengen Gebundenheit der deutschen Schulphilosophie, der gleiche Gedanke zum Durchbruch, den wir auch im Aufbau der Ethik, der Religionsphilosophie, der Rechts- und Staatsphilosophie der Aufklärungszeit durchgehend wirksam gefunden haben. Auf das „Absolute" im strengen metaphysischen Verstande, auf das Ideal der „Gottähnlichkeit der Erkenntnis" hat die Aufklärung mehr und mehr zu verzichten gelernt; aber statt dessen prägt sich in ihr ein rein menschliches Ideal aus, das sie immer schärfer zu bestimmen und immer strenger zu erfüllen sucht.

Und mit der „Humanisierung" der Sinnlichkeit hat jetzt

1) Mendelssohn, Briefe über die Empfindungen (1755), Fünfter Brief.

auch eine andere Frage, die das achtzehnte Jahrhundert fort und fort bewegt hatte, ihre Beantwortung gefunden. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts tritt nicht nur für das Recht der „Einbildungskraft", sondern auch für das Recht der Sinne und der sinnlichen Leidenschaft ein. Die Cartesische Lehre, nach der die Leidenschaften nichts anderes als Störungen der Seele (*perturbationes animi*) sein sollen, wird jetzt mehr und mehr zurückgedrängt; sie erscheinen vielmehr als die lebendigen Impulse, als die eigentlichen Triebkräfte, die das seelische Geschehen als Ganzes erst anregen und die es ständig in Gang erhalten [1]). Von allen Seiten bricht jetzt, insbesondere in der französischen Psychologie und Ethik, der Ruf nach einer Emanzipation der Sinnlichkeit hervor, und er schwillt immer stärker und stärker an. Dem Stoizismus des siebzehnten Jahrhunderts, der nicht nur philosophische Lehre geblieben war, sondern der sich in der klassischen Tragödie auch als ein Motiv der künstlerischen Gestaltung bekundet, tritt jetzt eine rein Epikureische Grundstimmung gegenüber. Dieser Epikureismus nimmt die verschiedensten Formen an und zeigt die mannigfachsten Nuancen. Er kann sich, wie etwa in Lamettries „*L'Art de jouir*", in der Empfehlung des nackten Sinnengenusses gefallen, oder er kann eine raffinierte Technik der intellektuellen Verfeinerung und der ständigen Sublimierung der Freuden des Daseins ausbilden. Die „Libertiner" des siebzehnten Jahrhunderts, der Kreis von Weltleuten, der sich im „Temple" oder in den Salons der Ninon de l'Enclos in Paris und der Mme de Mazarin in London zusammenfand, haben diese Kunst zur Vollendung zu bringen gesucht, — und in St. Évremond hat sie ihren feinsten und geistig-bedeutendsten Vertreter gefunden [2]). Aus diesem Kreise ist eine ganze Reihe von Abhandlungen hervorge-

1) S. hierüber oben S. 139 ff.

2) Näheres über diesen Kreis der „Libertins" s. z. B. bei Mornet, La pensée française au XVIIIe siècle, Paris 1929, S. 28.

gangen, die eine wahre Schule des Genusses sein wollen, die, auch in rein theoretischem Sinne, den Zugang zu ihm vermitteln und die Art und Weise lehren wollen, wie er ständig gesteigert und von Grund aus ausgeschöpft werden kann [1]). Die Verfeinerung der Lust, die hier gelehrt wird, ist ohne Zweifel auch ästhetisch-bedeutsam; aber die Ästhetik, die sich auf dieser Grundlage entwickelt hat, bleibt eine bloße Ästhetik des Reizes. Sie schärft die Empfänglichkeit und die Eindrucksfähigkeit für sinnliche Reize aufs höchste; aber es fehlt ihr jeder Zugang zum eigentlichen Quellgebiet des Künstlerischen, zum Gebiet der Spontaneität. Und eben dieser Grundmangel ist es, den Baumgartens Ästhetik überwindet. Auch sie tritt für das Recht der Sinnlichkeit ein; aber sie will die Sinnlichkeit nicht schlechthin entbinden und entfesseln, sondern sie will sie zu ihrer geistigen Vollendung führen. Diese Vollendung kann nicht im Genuß, sie kann nur in der Schönheit liegen. Die Schönheit ist Lust — aber diese Lust ist von jener anderen, die aus dem bloßen Triebleben herstammt, spezifisch geschieden. Denn in ihr waltet nicht die Macht des bloßen Begehrens, sondern der Drang nach reiner Anschauung und nach reiner Erkenntnis. So wird erst durch sie das Leben, die innere Bewegung und die reine Spontaneität, die auch dem Sinnlichen innewohnt, erschlossen; so dringen wir mit ihr in die eigentliche „*vita cognitionis sensitivae*" ein. Wie zuvor der Ausblick auf Herder, so eröffnet sich von diesen Gedanken aus der Ausblick auf Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung. Baumgarten ist einer der ersten Denker gewesen, der über den Gegensatz

1) Vgl. Saint-Évremond, Oeuvres meslées, Amsterdam 1706; Rémond le Grec, Agathon ou Dialogue de la volupté (1702); gedruckt im „Recueil de divers écrits, publ. par Saint-Hyacinthe; Baudot de Juilly, Dialogue entre M. M. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs (1700); eine eingehende Analyse dieser Schriften hat G. Lanson in seinem Aufsatz: Le role de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIIIe siècle en France (Études d'histoire littéraire, Paris 1930, S. 164 ff.) gegeben.

von „Sensualismus" und „Rationalismus" hinausgewachsen ist, der eine neue produktive Synthese von „Vernunft" und „Sinnlichkeit" angebahnt hat.

Aber Baumgarten selbst hat freilich das ideelle Ziel, das er sich gesteckt hat, nicht völlig erreicht; er hat die Bahn, die er deutlich vor Augen sah, nicht bis zu Ende durchmessen. Er spricht es schon zu Anfang der Ästhetik aus, daß sein Werk nur den Weg für die neue Wissenschaft eröffnen und freilegen, sie aber nicht systematisch vollenden wolle [1]). Auch in rein subjektiver Hinsicht waren ihm hier von vornherein bestimmte Schranken gezogen; denn sein Werk ist im Stil der Schule verfaßt und blieb an ihn gebunden. Der neue Gedanke, den Baumgarten vertritt, findet nicht die ihm gemäße Form; er muß es sich gefallen lassen, in Paragraphen, wie in spanische Stiefel, eingeschnürt zu werden, und er scheint bisweilen durch diese Einengung all seine freie Beweglichkeit zu verlieren. Wer Baumgarten recht zu lesen versteht, der entdeckt freilich, auch unter dieser harten Schale, den reinen Kern seines Denkens und eine originale, ihm eigentümlich-zugehörige Darstellungsweise. Herder hat in einer seiner „Schulreden" „von dem Begriff der Grazie in den Schulen" gehandelt, und er hat sich, um diese Grazie zu verdeutlichen, vor allem auf Baumgarten berufen. Sie sei es, die die Ästhetik ihres Lieblings, des unsterblichen Baumgartens, gebildet habe: „nach der feinen Einfalt und voll der kleinen Reize, die gemeinen Augen entwischen, und völlig ungeweihten als dunkle Flecken vorkommen" [2]). In der Tat blieb die Wirkung Baumgartens auf einen engen Kreis beschränkt, und in das eigentliche Leben der neuen deutschen Dichtung hat er kaum eingegriffen. Erst Lessing hat hier den Bann gebrochen. Ihm war es beschieden, Denken und Tun, Theorie und Leben in eins zu setzen, und dadurch die Baumgartensche Forderung der *vita cognitionis* erst vollständig zu erfüllen. All das,

1) Vgl. Aesthetica § 5.

2) Herder, Werke (Suphan) XXX, 32 f.

was Baumgarten als zum Charakter des echten Ästhetikers gehörig (ad characterem felicis Aesthetici pertinens) betrachtet, ist in Lessings Geist verwirklicht. Hier finden sich alle die Momente der *ubertas*, der *magnitudo*, der *veritas*, der *claritas*, der *certitudo*, der *copia*, der *nobilitas* in einem Individuum verkörpert; hier findet sich die *dispositio acute sentiendi* mit der *dispositio naturalis ad imaginandum*, mit der *dispositio ad saporem non publicum, immo delicatum* und der *dispositio naturalis ad perspicaciam* aufs glücklichste vermählt. Diese Vereinigung ist es, die Lessings Werk seine unvergleichliche Eigenart gibt, und die ihm seine unvergleichliche Wirkung gesichert hat. Faßt man lediglich den Inhalt der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe Lessings ins Auge, so findet man in ihm keine zureichende Erklärung für diese Wirkung. Denn dieser Inhalt ist nicht von Lessing geschaffen worden; sondern er hat ihn fast durchweg als fertig-gegebenen vorgefunden. Es findet sich bei Lessing kaum ein einziger ästhetischer Begriff und kaum ein einziger Lehrsatz, der nicht in der zeitgenössischen Literatur seine genaue Parallele hätte, — der sich nicht aus den Schriften Baumgartens oder der Schweizer, aus Shaftesbury, aus Dubos oder Diderot in irgendeiner Weise belegen ließe. Aber es ist ein Mißverständnis und eine völlige Verkennung, wenn man aus einem derartigen Nachweis der Quellen Lessings irgendeinen Einwand gegen die Originalität seiner Grundgedanken herzuleiten sucht. Lessings Originalität zeigt sich auch hier nicht sowohl in der „Erfindung" neuer, bisher-unbekannter Gedankenmotive, als vielmehr in ihrer Ordnung und Verknüpfung, in ihrer souveränen Beherrschung, in ihrer logischen Gliederung und Sichtung. In alledem ist Lessing vorwiegend Logiker; aber die Art seines Gliederns und Sichtens, seiner Kritik und Architektonik, ist freilich weit mehr als die Anknüpfung und Durchführung eines bloß formal-logischen Prozesses. Denn sein Absehen ist niemals ausschließlich oder vornehmlich auf die logischen Beziehun-

gen der Begriffe als solcher gerichtet, sondern er besitzt die Gabe, jeden Begriff auf seinen eigentlichen Lebensgrund zurückzuführen und ihn aus ihm heraus zu verstehen und zu deuten. Diese Leistung ist es, die er für alle Haupt- und Grundbegriffe der zeitgenössischen Ästhetik vollzogen hat. In seiner Behandlung und Betrachtung fällt alles bloß-Formelhafte von diesen Begriffen ab; sie erfüllen und sättigen sich mit einem bestimmten, konkret-anschaulichen Gehalt; und kraft dieses Gehalts vermögen sie wieder unmittelbar in den künstlerischen Schaffensprozeß einzugreifen und auf ihn zurückzuwirken. Nicht die Materie der Begriffe als solcher, sondern ihre Form, nicht ihr „Was" im Sinne der logischen Definition, sondern ihre geistige Verwandlung ist somit das für Lessings Leistung Entscheidende. Im Schmelztiegel seines Geistes vollzieht sich fort und fort der Prozeß dieser Umwandlung, dieser Metamorphose und Metempsychose der Begriffe. Lessing hat auf den Namen des Dichters im höchsten und strengsten Sinne des Wortes verzichtet, weil er sich bewußt war, nicht jene ursprüngliche Zauberkraft zu besitzen, durch die der Dichter seine Gestalten nicht nur erfindet oder ersinnt, sondern durch die er ihnen ein unmittelbar-eigenes Dasein und Leben gibt. Er fühlte und wußte, daß diese Weise des Gestaltens, wie er sie in den höchsten epischen oder dramatischen Gestaltungen, wie er sie in Homer oder Shakespeare vor sich sah, ihm versagt war. Aber wenn Lessing nicht die eigentliche und tiefste Magie des großen Dichters besessen hat, so eignet ihm statt dessen eine Magie des Denkens, wie sie, vor oder nach ihm, kaum jemals in dieser Kraft und Sicherheit bestanden hat. Jeder Begriff, der in den Kreis dieses Denkens eintritt, beginnt sich alsbald zu verwandeln. Die Begriffe werden, aus bloßen Resultaten, wieder zu ursprünglich-zeugenden Kräften und zu unmittelbar-bewegenden Impulsen. Wir empfangen sie nicht mehr als ein fertiges Sein, als eine Summe fest angebbarer und fertiger Merkmale; wir

sehen sie werden und erkennen in der Art dieses Werdens, in der Weise ihres Einsetzens und in dem fernen, noch unbekannten Ziel, auf das sie ausgehen und hinlenken, ihren eigentlichen Wert und Sinn. Lessings Lehre über das Verhältnis von Genie und Regel, über die Grenzen von Malerei und Dichtkunst, über die „gemischten Empfindungen", über die Bedeutung der Zeichen für die Klassifikation und die Systematik der Künste: dies alles läßt sich, als bloße Lehre, in den Grundwerken der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts auf Schritt und Tritt wiederfinden. Aber in ihm erst ist die bloße Doktrin wieder wahrhaft lebenskräftig, ist sie dem Leben der Kunst innerlich eingepflanzt und angeeignet worden. Lessings Kritik will nicht nur produktiv wirken, nicht nur das künstlerische Schaffen fördern und „anregen", wobei diese Anregung und dieser Anstoß doch immer nur von außen stammte; sondern sie ist, ihrem Wesen nach, ein immanentes Moment und ein immanenter Bestand der Produktion; sie ist nur darum „produktive Kritik", weil sie Kritik in der Produktion und kraft ihrer ist. Vermöge dieses Zuges führt Lessing die Ästhetik der Aufklärungszeit, indem er lediglich ihr gedankliches Erbe anzutreten scheint, über ihre bisherigen Ziele und Grenzen hinaus. Ihm allein konnte gelingen, was Gottsched und den Schweizern, was Voltaire und Diderot, was Shaftesbury und seinen Schülern und Nachfolgern nicht gelungen ist. Er schließt nicht nur das ästhetische Denken einer Epoche ab; sondern er entdeckt, über alle Gegebenheiten und Wirklichkeiten der Kunst hinausgreifend, neue „Möglichkeiten" der Dichtkunst. Daß er das Recht dieser „Möglichkeiten" gesehen, und daß er die Bahn für sie frei gemacht hat: darin besteht sein tiefstes Verdienst um die deutsche Literatur; ein Verdienst, das jedoch in seiner Bedeutung weit unterschätzt und das um seinen eigentlichen geistesgeschichtlichen Sinn gebracht wird, wenn man in ihm — wie es in einer Darstellung von Lessings ästhetischer Theorie erst kürzlich wieder ge-

schehen ist [1]) — nur eine nationale, nicht eine „europäische" Leistung sehen will. Der Zusammenhang zwischen Lessings allgemeinen Begriffen und der besonderen Gestalt und der besonderen Problematik der deutschen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts ist unverkennbar; aber eben an ihm und vermittels seiner hat Lessing eine neue Grundansicht, einen neuen Aspekt und einen neuen Horizont des Künstlerischen überhaupt entdeckt. Goethe hat von Herder gesagt, daß seine Bedeutung als Geschichtsschreiber und als Philosoph der Geschichte darin bestehe, daß er sich mit allen Kräften in das Faktische, Einmalige, Besondere versenke, ohne doch der bloß stofflichen Macht des Tatsächlichen, dem bloßen „*matter of fact*", zu erliegen. Was er als Herders Grundgabe empfindet und rühmt, ist die Gabe, „den Kehricht der Historie zur lebenden Pflanze umzupalingenesieren" [1]). Auch auf Lessing und auf die Eigenart seiner kritisch-ästhetischen Leistung läßt sich dieses Wort anwenden. Er besitzt den Begriffen und Theoremen gegenüber die gleiche Fähigkeit, die Herder gegenüber der Welt der historischen Wirklichkeit besitzt. Überall, wo er sich ihnen referierend oder kritisch, sichtend oder ordnend zuwendet, entspringt diesem logischen Prozeß ein neues Leben, erfahren die Gedanken eine eigentümliche Palingenesie. Lessing sucht diese Neuheit nicht; er strebt niemals nach Originalität um der bloßen Originalität willen. Er hält sich vielmehr mit aller Kraft an der Tradition fest; er besitzt eine vollständige Kenntnis von ihr und er liebt es, auch ihren entlegensten Spuren und ihren schwierigsten und dunkelsten Wegen nachzugehen. Aber bei alledem steht ihm auch hier der Erwerb höher als der Besitz. Und deshalb besitzt er, wie kein zweiter Denker seiner Epoche, jene schöpferische Kraft, die nicht

1) Vgl. Folkierski, Entre le Classicisme et le Romantisme. „Le mérite de Lessing" — so urteilt Folkierski (a. a. O. S. 578) — est national, et non européen."

1) Goethe an Herder, Mai 1775.

aus einem Gegensatz zum Gegebenen und Gewordenen entspringt, die aber in sich die Macht und den Trieb fühlt, das Geschaffene ständig umzuschaffen, „damit sich's nicht zum Starren waffne". Von dieser Gefahr der Erstarrung hat Lessing die ästhetischen Grundbegriffe und Grundlehren der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts befreit, — und dieser Dienst war es, den ihm die junge Generation vor allem dankte. Goethe hat in „Dichtung und Wahrheit" diese Wirkung von Lessings Laokoon dargestellt; er hat geschildert, wie er durch die Herrlichkeit der Lessingschen „Haupt- und Grundbegriffe" sich mit einem Schlage „aus der Region eines kümmerlichen Anschauens in die freien Gefilde des Gedankens hingerissen" sah. Diese hinreißende Kraft hat Lessing nicht nur innerhalb der Dichtung, sondern auch für das Ganze der Philosophie seines Jahrhunderts besessen. Ihm vor allem ist es zu danken, daß das Jahrhundert der Aufklärung, das im stärksten Maße durch die Gabe der Kritik bestimmt, und das durch sie geleitet und beherrscht wird, nicht dem bloß-negativen Sinne der Kritik verfiel — daß es die Kritik wieder ins Leben zurückzuwenden und sie zum unentbehrlichen Werkzeug für das Leben, für die Entfaltung und die ständige Selbsterneuerung des Geistes zu gestalten und zu gebrauchen vermochte.

Namenregister.

Abbt 471
Addison 412, 448
d'Alembert 1, 3, 9, 14, 28, 29, 46, 60, 61, 72, 73, 74, 98, 122, 132, 270, 298, 299, 300, 332, 359, 361
—, Eléments de Philosophie 1, 3, 28, 60, 61, 299, 300, 301, 332
—, Enzyklopädie, Art. Eléments de science 28
—, Enzyklopädie, Einleitung 9, 14, 298, 361
—, Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie 3, 28, 74, 300
Archimedes 46
d'Argenson 356
—, Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France 356
Aristoteles 46, 49, 100, 132, 155, 259, 317, 413, 419, 445, 471
Arminius 320
Aesop 451
d'Aubignac 376
—, Pratique du théâtre 376
Augustin 184, 185, 186, 189, 213

Bacon 78, 135, 151, 167, 339
Batteux 375
Batteux, Les beaux arts réduits à un même principe 375
Baumgarten, Alexander 44, 453 bis 478
— —, Ästhetik 44, **454 ff.**
— —, Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus 458, 467, 469, 472
— —, Metaphysik 454
Bayle 215, 216, 222, 223, 224, 233, 250, **269 ff.**, 301
—, Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: contrains les d'entrer 223, 233
—, Dictionnaire historique et critique 215, 222, 270, 271, 272, 274, 275, 278
— — Art. Archelaus 273
— —, Manichéens 273
— —, Pericles Remarque E 276
— —, Usson Remarque F 278
—, Lettres de Bayle à sa famille 271, 275
—, Nouvelles de la République des Lettres 276
—, Projet d'un Dictionnaire Critique (Dissertation à du Rondel) 272, 273
Beaumont, Christoph von 208
Berkeley 21, 78, 132, **145 ff.**, 156, 157, 160, 166, 170, 418

Berkeley, Dialogues between Hylas and Philonous 146
—, Neue Theorie des Sehens 145, 146, 148, 150
—, Principles of human knowledge 146
Bernoulli 98
Bodin 321
Bodmer 446, 448, 452, 453, 456, 469
—, Briefwechsel von der Natur des Poetischen Geschmacks 446
—, Von dem Einflusse und dem Gebrauche der Einbildungskraft zur Ausbesserung des Geschmackes 446
—, Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter 469
Boileau 375, 376, **381 ff.**, 396, 400, 401, 420, 439
—, Art Poétique 376, 381, 387, 391, 393, 400
—, Épitre IX 383
Boisguillebert 355
Bonnet 167
Bossuet 276, 294, 296
—, Discours sur l'histoire universelle 276, 294
Bouhours 400 ff., 425, 445
—, La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit 400, 404
Boulainvilliers 355
Breitinger 448, 451, 452, 469
—, Critische Dichtkunst 448, 451, 452, 470
—, Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse 451
Brucker 301
Bruno 54, 58
—, De Immenso 58
Buffon 45, 64, **102 ff.**
—, Epochen der Natur 64
—, Histoire naturelle 45, 102, 104, 106
Bunyan 412
Burke **439 ff.**
—, A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful 439, 442
Burnet 64
—, Archaeologia philosophica 64
—, Telluris sacra theoria 64

Calas, Jean 225
Calvin 186, 187, 319, 320
Canz 235
—, Philosophiae Wolffianae consensus cum Theologia 235
—, Usus Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia 235
de Châtelet, Marquise 289
Chénier, M. J. 377
Cheselden 152
Chesterfield 298
Cicero 272, 413
Clarke 70, 237, 238
—, A Demonstration of the Being and Attributes of God 237
Colbert 60
Collins 238
—, A discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers 238
Condillac 9, **21 ff.**, 31, 33, 35, 70, 71, 87, **132 ff.**, 145, 150, 156, 157, 160, 167, 170, 389, 445

Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines 389
—, Extrait raisonné du Traité des Sensations 23, 132, 134, 135, 137
—, La langue des calculs 31, 389
—, Traité des animaux 135, 139
—, Traité des sensations 22, 23, 135, 150, 156, 157
—, Traité des systèmes 9, 25, 70, 71, 445
Condorcet 268, 292, 338
—, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain 292, 338
—, Essai sur les assemblées provinciales 338
—, De l'influence de la révolution de l'Amérique 338
Confucius 221
Corneille 140
Crousaz 387
—, Traité du beau 387
Cudworth 109, 187
Cusanus 183, 187, 220, 221
—, De pace fidei 221

Dante 452
Derham 63
—, Théologie astronomique 63
—, Théologie physique 63
Descartes 1, 7, 15, 28, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 45, 50, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 79, 82, 83, 84, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 137, 139, 140, 143, 164, 189, 211, 216, 217, 246, 269, 280, 313, 360, 373, 374, 378, 382, 384, 385, 390, 397, 413, 431, 445, 449, 450, 475
—, Discours de la Méthode 7, 384
Descartes, Le monde 449
—, Regulae ad directionem ingenii 29, 374, 378
Deslandes 301
—, Histoire critique de la Philosophie 301
Diderot 17, 35, 45, 46, 61, 87, 88, 95, 96, **98 ff.**, **119 ff.**, 131, 143, 145, 150, 154, 157, 179, 216, 218, 222, 226, 228, 251, 326, 329, 331, 359, 360, 395, 396, 399, 400, **414 ff.**, 445, 478, 480
—, Additions aux Pensées Philosophiques 218
—, Apologie de l'Abbé de Prades 131
—, Briefe an Sophie Volland 330, 415
—, Elemente der Physiologie 62
—, Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de ... 332
—, Enzyklopädie 17, 46, 301, 332
— — Art. Bible 251
— — Art. Pyrrhonisme 216
—, Essai sur la peinture 399, 400, 415
—, Jacques le Fataliste 95
—, De l'interprétation de la Nature 98, 100, 119, 121, 360
—, Introduction aux grands principes 228
—, Lettre sur les aveugles 145, 150, 157
—, Lettre sur les sourds et muets 216
—, Pensées philosophiques 143, 216, 222
—, Rameaus Neffe 393
—, Rêve d'Alembert 122, 331
—, De la suffisance de la religion naturelle 228

Diderot, Supplément au voyage de Bougainville 180
—, Traité de la tolérance 179
Dubos 169, 397, **405 ff.**, **432 ff.**, 445, 448, 450, 469, 478
—, Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique 169, 396, 405, 406, 432
Duclos 18
—, Considérations sur les moeurs de ce siècle 18

Elisabeth, Pfalzgräfin 126
Epiktet 419
Epikur 100, 413, 475
Erasmus 183, 186, 188, 250, 320
Ernesti 251, 266
Euler 98, 360
—, Briefe an eine deutsche Prinzessin 360

Fabricius 63
—, Théologie de l'Eau 63
Fénelon 355
—, Examen de conscience pour un roi 355
Ferguson 421
Fichte 351
Ficinus, Marsilius 183
Fontenelle 19, 46, 63, 65, 66, 70, 107, 154, 155, 360
—, Entretiens sur la pluralité des mondes 65, 66, 107, 154, 155, 360
—, De l'utilité des Mathématiques et de la Physique 19
Friedrich d. Große 291

Galilei 10, 11, 12, 13, 55, 56, 64, 267, 277, 324, 341
Gauß 98
Gibbon 268
Goethe 97, 114, 181, 372, 393, 394, 447, 462, 470, 481, 482
—, Dichtung und Wahrheit 447, 482
—, Leipziger Liederbuch 462
—, Übersetzung von „Rameaus Neffe" 393
Gottsched **446 ff.**, 452, 480
—, Critische Dichtkunst 450
s'Gravesande 80, 81, 82, 84, 85
—, De Matheseos in omnibus scientiis praecipue in Physicis usu 81
—, Physices Elementa ... sive Introductio ad philosophiam Newtonianam 81, 82, 85
—, Rede über die Evidenz 82
Grotius 187, 250, **316 ff.**, 334, 344, 345, 346
—, Annotationes zum Alten und Neuen Testament 251
—, De jure belli ac pacis 321, 322, 345

Hamann 311
Hegel 213
Heilmann 471
Helvetius **33 ff.**, 143, 427, 428
—, De l'Esprit 33, 35, 143, 329, 427
Herder 114, 261, 280, 288, 308, 311, 312, 428, 471, 476, 477, 481
—, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit 288, 310
—, Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften 471
—, Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann und Th. Abbt 471
—, Fragment über die Ode 471

Herder, Schulreden 477
Herz, Markus 129, 130
Hobbes 24, 78, 301, **340 ff.**, 348, 349, 354, 468
—, De corpore 341
Holbach 73, 87, **91 ff.**, 179, 358
—, Morale universelle 92
—, Politique Naturelle 179
—, Système de la Nature 73, 87, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 358
—, Système social 92, 358
Home 421
Homer 447, 452, 479
Horaz 381
Hume 8, 21, 29, 78, 81, 82, 83, 131, 132, 134, 141, 142, 160, 166, 167, 170, 188, **238 ff.**, 268, **302 ff.**, 311, **407 ff.**, 418
—, Enquiry concerning human understanding 8
—, The Natural History of Religion 142, 242, 243
—, Of the standard of taste 409, 411
—, Of the study of History 304
—, Treatise on human nature 131
Hutcheson 421, 430, 431
—, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue 430
Huyghens 13, 79, 80, 89
—, Traité de la lumière 79, 80

Jacobi 255
Jansenius 189
—, Augustin 189
Jerusalem 213, 235, 236
—, Nachlaß 213
—, Predigten 213
Joncourt 81, 82
de Juilly, Baudot, Dialogue entre M. M. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs 476
Jurieu 222

Kant 14, 106, 123, 124, 129, 154, 157, 163, 177, 200, 201, 205, 217, 218, 232, 267, 301, 337, 351, 367, 370, 372, 375, 399, 426, 427, 428, 435, 439, 447, 453, 454
—, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 155
—, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 218
—, Kritik der reinen Vernunft 124
—, Kritik der Urteilskraft 106, 201, 372, 426, 439, 447, 470
—, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 220, 232
—, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral 14
—, Versuch den Begriff der negativen Größe in die Weltweisheit einzuführen 200
—, Vorlesungen über Metaphysik 454
Katharina II. 179
Kepler 10, 11, 12, 13, 55, 56
Klopstock 171
König 115

Lagrange 98, 300
—, Mécanique analytique 300
La Hire 415
Lambert **174 ff.**
—, Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen

und mathematischen Erkenntnis 177
Lamettrie 73, **87 ff.**, 475
—, L'Art de jouir 475
—, Discours sur le bonheur 92
—, Histoire naturelle de l'âme 88
—, L'Homme Machine 73, 89, 91, 93, 94
—, Traité de l'âme 88
Le Bossu 376
—, Traité du poème épique 376
Leibniz 7, 13, 15, 28, **36 ff.**, 50, 74, 75, 76, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 124, 140, 141, 152, 153, 155, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 174, 175, 194, 198, 199, 205, 211, 221, 234, 235, 255, 256, 257, 258, 260, 301, 305, 306, 308, 317, 318, 334, 339, 385, 387, 445, 446, 458, 459, 460, 468, 473
—, Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques 109
—, Meditationes de cognitione, veritate et ideis 458, 473
—, Monadologie 44, 111
—, Nouveaux Essais sur l'entendement humain 44, 124, 152, 166
—, Theodizee 44
—, Von der wahren Theologia mystica 43
—, Von der Weisheit 163, 387
Lesser 63
—, Théologie des Insectes 63
Lessing 17, 169, 226, 228, **254 ff.**, 288, 289, 308, 367, 395, 426, 427, 428, 445, 469, **477 ff.**
—, Über den Beweis des Geistes und der Kraft 259
Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts 257, 260, 308
—, Hamburgische Dramaturgie 395, 426
—, Laokoon 469, 480, 482
Linné 104
—, Philosophie der Botanik 104
Locke 21, 22, 78, 123, 125, 132, 133, 134, 136, 137, 160, 164, 165, 167, 175, 176, 229, 235, 238, 327, 328, 334, 335, 418, 419, 431
—, Essay on human understanding 137, 164, 165
—, Treatise on governement 334
Longin 439
—, Über das Erhabene 439
Lossius 155, 156
—, Physische Ursachen des Wahren 155, 156
Ludwig XIV. 222
Lukrez 100
Luther 186, 213, 320
—, De servo arbitrio 186

Macchiavell 292, 321
—, Buch vom Fürsten 321
Mairan 46
Malebranche 7, 15, **127 ff.**, 164, 165, 211, 246, 269, 379, 473
—, Entretiens sur la Métaphysique 128
—, Recherche de la vérité 379
Malesherbes 362
Mark Aurel 419
Maupertuis 45, 46, 72, **114 ff.**, 133, 158, 159, **198 ff.**
—, Dissertatio inauguralis metaphysica de universali Naturae systemate 115
—, Essai de Philosophie morale 198, 200

Maupertuis, Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie 133
—, Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots 159
—, Système de la Nature 118
Mazarin, Mme de 475
Meier, G. F., Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften 472
Mendelssohn **168 ff.**, 257, 260, 261, 473, 474
—, Briefe über die Empfindungen 473, 474
—, Jerusalem 260
—, Morgenstunden 169
Mersenne 164, 379
Michaelis 266
Michelangelo 415, 416
Milton 171, 412, 428, 429, 452
—, Das verlorene Paradies 429
Molyneux 144, 145, 152
—, Optik 144
Montesquieu 17, 25, 26, 62, 221, **280 ff.**, 291, 311, 325, 326, 397
—, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence 285
—, Esprit des lois 25, 26, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 291, 325
—, Lettres Persanes 221, 325, 326
More 108, 109, 112, 187
Moritz 470
—, Über die bildende Nachahmung des Schönen 470
Morus 183
Mosheim 266
Musschenbroek 84, 85
—, De methodo instituendi experimenta physica 85
Mylius 447
Mylius-Cramer, Vorrede zu den „Hallischen Bemühungen zur Beförderung der Kritik und des guten Geschmacks" 447

Naigeon 157, 228
Newton 7, 8, 10, 12, 13, 14, 45, 56, 57, 58, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 84, 101, 103, 115, 116, 132, 145, 204, 267, 290, 325, 328, 360, 375, 385, 397, 449
—, Optik 70
—, Philosophiae naturalis principia mathematica 103
Ninon de l'Enclos 475
Nordberg 297

Ogilby 412

Pascal 19, **188 ff.**, 193, 194, 195, 202, 206, 207, 208, 401
—, De l'Esprit géométrique 19
—, Pensées 188, 189, 192, 194, 195, 206, 207
Pelagius 185
Platon 46, 49, 100, 129, 132, 143, 185, 314, 315, 316, 317, 321, 322, 413, 419, 424
—, Gorgias 316
—, Staat 315, 316
Plotin 419, 424
Pope 3, 58, 205
Pufendorf 318

Reimarus 213, 237
—, Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 237
—, Schutzschrift 213

Rémond le Grec, Agathon ou Dialogue de la volupté 476
Richelieu, Herzog von 356
Robertson 268
Rondel, du 272, 273
Rousseau 62, 143, 188, 196, **204 ff.**, 338, **346 ff.**, 375, 394
—, Brief an Malesherbes 362
—, Contrat social 210, 346, 349, 350, 351, 352, 359, 363, 365, 366
—, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes 206, 207, 210, 346, 348, 351, 352, 356, 363, 365
—, Émile 208
—, Enzyklopädie, Art. Économie politique 348
—, Preisschrift über die Künste und Wissenschaften 206
—, Rousseau juge de Jean Jacques 207, 365

Sack 235, 237
Sainte Beuve 62
Saint Évremond 475
—, Oeuvres meslées 476
Schiller 424, 438, 476
—, Briefe über die ästhetische Erziehung 476
—, Philosophische Briefe 424
Schopenhauer 137, 195
Semler 187, 213, 235, 251, 266
—, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon 251
—, Autobiographie 213
Seneca 419
Shaftesbury **112 ff.**, 194, **202 ff.**, **417 ff.**, 441, 445, 448, 452, 478, 480
—, Characteristics 437
—, The Moralists 437
Shaftesbury, Soliloquy or Advice to an Author 445, 446
Shakespeare 428, 429, 479
Simon 246, 247
—, Histoire critique du vieux Testament 247
Sokrates 315
Spalding 235
Spinoza 7, 15, 38, 39, 50, 74, 75, 92, 114, 139, 211, **247 ff.**, 255, 256, 301, 473
—, Ethik 75, 139
—, Tractatus Theologico-Politicus 75, 249, 250, 252, 253, 254
Sulzer 155, 170
—, Von der Kraft in den Werken der schönen Künste 170
—, Zergliederung des Begriffs der Vernunft 155
Swift 154, 447
—, Gullivers Reisen 154

Terenz 413
Tetens **166 ff.**, 177
—, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung 166, 167, 172, 173, 174
Thomas von Aquino 323
Tindal 231, 232
—, Christianity as old as the Creation 231
Toland 228, 229, 230
—, Christianity not mysterious 230
Turgot 35, 268

Vauban 355
Vaucanson 89
Vauvenargues 142
—, Introduction à la connaissance de l'esprit humain 142

Vergil 413
Vico 279
—, Principî di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni 279
Vives, Lodovico 292
Volder, de 162
Voltaire 14, 45, 46, 61, 62, 63, 64, 71, 79, 96, 115, 125, 130, 132, 143, 145, 149, 150, 154, 178, 188, **192 ff.**, 206, 208, 221, 224, 225, 237, 238, 267, 268, **288 ff.**, 298, 311, **326 ff.**, **335 ff.**, 356, 360, 394, 480
—, Additions aux remarques sur les Pensées de Pascal 194
—. Briefe an den Kronprinzen Friedrich 327
—, Les Cabales 96
—, Candide, 45, 195, 197.
—, Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe 196
—, Dictionnaire Philosophique, Art. Gouvernement 337
—, — —, Art. Liberté d'imprimer 337
—, Discours en vers sur l'homme 329
—, Eléments de la Philosophie de Newton 61, 145, 150
—, Essai sur le goût 394
—, Essai sur les moeurs 268, 288, 289, 291, 293, 295, 298
—, Histoire de Charles XII 297, 298
—, L'Ingénu 394
—, Lettres sur les Anglais 125, 192, 238, 337
Voltaire, Lettre à Mr. Norberg 297, 298
—, Micromegas 154
—, Le Mondain 196
—, Le Monde comme il va, Vision de Babouc 197
—, Le Philosophe ignorant 71, 329, 336
—, Poême sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien 196
—, Le Pyrrhonisme de l'histoire 294
—, Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les moeurs 290
—, Remarques sur les Penseés de M. Pascal 192
—, Siècle de Louis XIV. 46 130, 296, 389, 394
—, Les Systèmes 130
—, Tout en Dieu, Commentaire sur Malebranche 130
—, Traité de Métaphysique 14, 71, 143, 238, 328, 335, 336
—, Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas 224, 225

Wolff, Christian 44, 111, 114, 141, **160 ff.**, 174, 221, **234 ff.**, 257, **306 f.**, 334, 427, **445 ff.**, 450, 453, 460, 466
— —, Psychologia empirica 161
— —, Psychologia rationalis 161

Young 429
—, Gedanken über die Originalwerke 429